

FACULTÉ DE DROIT DE PARIS

L'ÉVOLUTION DE L'IDÉE DE DROIT

THÈSE POUR LE DOCTORAT

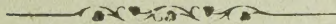
L'ACTE PUBLIC SUR LES MATIÈRES CI-DESSUS

sera soutenu le jeudi 27 janvier 1898 à 2 heures et demie

PAR

DÉMETRE J. DOBRESKO

Président : M. JOBBE-DUVAL, professeur,
Suffragants { MM. LARNAUDE, professeur,
SAEILLES, agrégé.



PARIS
V. GIARD & E. BRIÈRE
LIBRAIRES-ÉDITEURS
16, Rue Soufflot, 16

1898

THÈSE

POUR

LE DOCTORAT

La Faculté n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans les thèses; ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.

FACULTÉ DE DROIT DE PARIS

L'ÉVOLUTION

DE

L'IDÉE DE DROIT

THÈSE POUR LE DOCTORAT

L'ACTE PUBLIC SUR LES MATIÈRES CI-DESSUS
sera soutenu le jeudi 27 janvier 1898 à 2 heures et demie

PAR

DÉMETRE J. DOBRESKO

Président : M. JOBBÉ-DUVAL, professeur,
Suffragants { MM. LARNAUDE, professeur,
SAEILLES, agrégé.



PARIS
V. GIARD & E. BRIÈRE
LIBRAIRES-ÉDITEURS
16, Rue Soufflot, 16

—
1898

A M. EMILE JOBBÉ-DUVAL

Professeur à l'École de droit de Paris

HOMMAGE DE PROFONDE RECONNAISSANCE

A MES PROFESSEURS DE PARIS

A MES PROFESSEURS DE BUCHAREST



Digitized by the Internet Archive
in 2026

BIBLIOGRAPHIE

- ACCARIAS. Précis de droit romain.
- ARISTOTE. Politique, Paris, 1874 (trad. Barthélemy, S. H.).
- AGUANNO (D'). La genesi et l'evoluzione del dir. civile. Ferino, 1890.
- COGLIOLO (Pietro). Suggi sopra l'evoluzione del diritto privato, Forino, 1889.
- CARLE (Gius.) La vita del diritto, Forino, 1890.
- CUQ (E.). Les institutions juridiques des Romains, Paris, 1891.
- DEVILLE (Gabriel). Principes socialistes, Paris 1896.
- ESPINAS (A.). Les sociétés animales, 1878, Paris.
- ESMEIN. Cours élémentaire d'histoire du droit français, Paris, 1895.
- ESPINAS. (A.). Histoire des doctrines économiques, Paris, 1891.
- FOUILLÉE (A.). La Science sociale contemporaine, Paris, 1880.
- L'Idée moderne de droit.
 - La Liberté et Déterminisme, 1890.
 - Histoire de la Philosophie, Paris, 1890.
- FUSTEL DE COULANGES. La Cité antique.
- GUYAU. Exquisse d'une morale sans obligation, etc.
- GUSTAVE LE BON. Les lois psychologiques de l'évolution des peuples.
- GIDDINGS. Principes de sociologie (traduction), 1897.
- GUMPLOWICZ (Louis). Principes de sociologie (traduction de Les-trade), Paris, 1897.
- HARTMANN. Les peuples de l'Afrique.
- JOBBÉ-DUVAL (E.). La commune annamite, Paris, 1896.
- JANET (Pierre). L'automatisme psychologique, Paris 1894.
- LECLÈRE. Recherches sur la législation cambodgienne, Paris, 1890.
- LEVELEYE. La propriété et ses formes primitives, Paris, 1891.
- Le socialisme contemporain, Paris, 1896. 10^e édition.
- LUBLOCK. Les origines de la civil. (trad. Barbier), Paris, 1891.
- L'homme préhistorique, Paris, 1888, 2 vol.
- LETOURNEAU (Ch.). L'évolution juridique, Paris, 1891.
- L'évolution politique, Paris, 1890.

- La Sociologie d'après l'Étirographie, Paris, 1884.
- L'évolution de la Morale, Paris 1887.
- L'évolution du Mariage et de la Famille, Paris, 1888.
- MARX (K.) Le capital, par Vilfredo Pareto et Lafargue (P.), Paris.
- MORTILLET (G. DE). Le Préhistorique, Paris, 1884.
- MANOUVRIER. L'Antropologie et le Droit, 1894.
- MONTESQUIEU. De l'esprit des lois.
- MICHELET. Origines du droit français, Paris.
- MALOU (B.) Précis du socialisme, Paris, 1892.
 - La morale sociale, Paris, 1895.
- MAYNS. Le droit pénal à Rome.
- ROMANES. L'intelligence des animaux, 2 vol.
- RIBOT (Th.). L'hérédité psychologique, Paris, 1887.
- RIVIER. Précis du droit de famille romain, Paris, 1891.
- RICHARD (Gaston). L'origine de l'idée de droit, Paris, 1892.
- ROUSSEAU (J.-J.). Contrat social.
- SPENCER (H.). Les premiers principes (trad. Cazelles), Paris.
 - Principes de Sociologie, 4 vol., trad. Cazelles et Gerschel, Paris.
 - Introduction à la science sociale, Paris, 1894.
 - Les bases de la morale évolutionniste, Paris.
 - L'individu contre l'État (trad. Gerschel), Paris.
 - Justice.
- SCHAEFFLE. La quintessence du socialisme, 1878, Paris.
- STUART MILL. J. Auguste Comte et le positivisme (trad.), Paris, 1868.
- SAINT-MARC. La Sociol. et le droit.
- SUMNER MAINE (Henry). L'ancien droit (trad. C. Seneuil). Paris, 1874.
- THONISSEN (J.). Étude sur l'hist. du droit crim., Bruxelles, 1866.
- TARDE. Les transformations du droit.
 - La grande encyclopédie, article : Imitation.
 - La criminalité comparée.
- VOLNEY. Les Ruines.
- VIOLLET (Paul). Précis de l'histoire du droit français, Paris, 1884.
- WORMS. La Sociologie et le droit, 1895.
- DALLOZ. Répertoire : pour la comparaison des différentes institutions juridiques.

INTRODUCTION

Un mot est toujours une fantasmagorie intellectuelle, parce que des acceptions et des sens nouveaux greffés par le temps sur un noyau primitif et concret, finissent par le rendre méconnaissable. Avec le mot « Droit », la question devient encore plus compliquée, parce que, à côté de sens métaphoriques qui sont purement intellectuels, les aspirations de l'individu, de la classe, de la nation et de la race, l'idéal social et moral du temps et du lieu, mêlé à ce qui est fondamental dans ce mot, parviennent à en faire une ombre estompée sur laquelle chacun greffe ce qu'il désire et voit l'illusion qu'il attend. On voit donc que pour procéder systématiquement, il faut délimiter le sujet et définir les termes. Les phénomènes sociaux que l'apparence présente inextricables, réduits à leur trait commun, peuvent être classés sous différents points de vues : mais pour nous servir d'une analogie qui ne doit rester qu'une simple analogie, et en partant du point de vue de l'individu, on trouve dans la vie sociale, des fonctions de nutrition qu'on appelle économiques ; des phénomènes de reproduction auxquels correspondent les phénomènes relatifs au mariage et à la famille ; des phénomènes de relation auxquels correspondent les phénomènes moraux, religieux, esthétiques, intellectuels et politiques. Tous ces faits sociaux ont pour résultat, *ou tous ces faits sociaux sont le résultat* des rapports qui s'établissent entre les individus d'une société

et en partant de besoins différents. Mais tous ces rapports qui s'établissent entre les individus, ne sont pas toujours laissés libres. Ils ne prennent pas toujours la forme variée et arbitraire que leur donnerait l'activité spontanée des citoyens. Car dans toute société et avec des variations infinies, cette activité des individus est enfermée dans des limites définies et obligatoires, tracées par la coutume ou par la loi. La manière de produire, de former la famille, de croire, de parler, etc., a été réglementée par la collectivité dans des mesures *sans nombre* et avec des variétés qui dépendent de l'époque, de la contrée, de la race et de la civilisation. Et le temps ne fait que sortir quelques-uns des phénomènes sociaux de cette sorte de moule générale, y faire entrer les autres qui n'étaient pas encore réglementés, ou faire rentrer ceux qui en étaient sortis.

Nous trouvons donc, comme caractère commun à toutes les institutions sociales, qu'elles peuvent être soumises à certaines prescriptions obligatoires, qu'elles peuvent être limitées dans certaines bornes, imposées aux individus par la force générale. Ce phénomène social s'appelle « Droit » et comme on le voit, le droit n'a pas d'objet qui lui soit propre ou plutôt son objet est infiniment extensible, parce qu'il n'a comme limite que la variété des phénomènes sociaux et l'arbitraire de la force collective. Mais cela ne veut pas dire que cette force collective n'est pas soumise à certaines lois dans ses manifestations, ni même qu'il n'y a aucune sanction naturelle ou surnaturelle à son arbitraire, quand elle méconnaît certaines conditions essentielles nécessaires ou réputées nécessaires à l'existence de tout groupe social. Mais alors, la question qui se présente immédiatement, après qu'on a reconnu qu'il y a

une cause où des causes de toutes ces variations, est celle de savoir quelle est cette cause unique ou multiple qui imprime des aspects si différents aux formes obligatoires que les phénomènes sociaux doivent revêtir ; quelles sont les formes constantes, c'est-à-dire les lois d'après lesquelles ces causes déterminantes, moulent les faits sociaux. Expliquer ces variétés du droit et les causes de ces variations, c'est faire de la science juridique, et parce que le phénomène juridique est un phénomène social, la science juridique est une « Sociologie Juridique ». Mais le mot droit outre cette première acception qui constitue la science du droit, en a encore deux autres qui ne sont pas des sciences ou que c'est improprement qu'on appelle des sciences. Savoir le droit existant dans un temps et une société donnés, faire l'application de ses prescriptions générales aux cas particuliers qui se présentent, c'est faire œuvre de jurisconsulte praticien, c'est faire de la pratique juridique. Quand pour une société déterminée, on se demande, quelle est la forme coercitive qu'on devrait donner aux différentes institutions dans cette société, et quelle forme coercitive correspondrait mieux aux mœurs, aux aspirations à l'idéal pratique ou moral de cette société, et veut adapter des moyens à des fins, on fait de l'art social, on fait de l'art juridique. Tant qu'on ne concevait pas la sociologie comme une science positive qui fournirait les règles nécessaires à l'application, ou faisait de l'art juridique d'après le tempérament personnel du jurisconsulte d'art. La plupart du temps, ce n'était qu'une spéculation métaphisique, dans laquelle on mêlait le possible l'idéal et l'utopie. Et alors on prétendait faire de la philosophie du droit. Quand on baptisa la science sociale, et on crût par cela même avoir fondé la sociologie, on

concevait que le droit pourrait devenir un art basé sur la science, un art scientifique comme l'art de l'ingénieur : on l'appela l'anthropotechnie juridique. Cette prétention réalisable dans l'avenir, était prématurée pour le présent. Jusqu'à la fondation de la sociologie, jusqu'à ce qu'on ait non seulement le mot mais aussi la chose, l'art juridique restera personnel et empirique, variable et indécis.

Mais toutes ces questions qui concernent la pratique et l'art, celles des rapports de la pratique et de l'art, de l'art et de la science et le point tant débattu de savoir si l'art juridique et les autres arts sociaux, pourront devenir un jour des arts scientifiques, n'entrent pas dans l'objet de notre étude. Nous parlerons seulement de l'idée que les hommes se sont faite de la science du droit et nous rechercherons comment ils ont expliqué les variations du droit, les lois de ces variations et la méthode qu'ils ont employée pour trouver ces lois. Voilà une première délimitation de notre sujet ; d'autres, les plus importants, ressortiront en temps et lieu.

On voit donc la tâche que nous nous sommes proposée ; elle n'est pas bien facile. Nous ne nous en dissimulons pas la difficulté et pour la hardiesse de ce sujet, nous ne pouvons présenter comme excuse que la modestie de nos prétentions.

LA MÉTHODE

La curiosité qui est le fondement de la science n'est pas seulement humaine, elle est aussi animale. Dans leur lutte à mort contre les éléments qui les menacent de toute part, les animaux doivent connaître la Nature pour pouvoir s'en défendre et la vaincre : savoir afin de pourvoir. L'homme a voulu de tout temps s'expliquer ce *dedala rerum* qu'on appelle la Nature, il a voulu de tout temps faire de la science, et ce n'est pas vrai de dire qu'il n'y a que dans la période civilisée que l'homme ait voulu faire de la science expérimentale. Il voulait toujours s'expliquer les phénomènes inconnus par les phénomènes connus et les complexes par les simples. Mais le développement de son intelligence ne lui permettait pas de reconnaître ceux qui, en réalité, sont les plus simples. Si nous jugeons de l'intelligence de nos ancêtres, même d'après celle des « primitifs modernes » qui certainement est arrivée à un degré plus avancé, nous ne pouvons pas nous attendre à trouver un sens critique dans les sociétés préhistoriques. Il y a aujourd'hui des sauvages qui ne savent compter jusqu'à quatre. Ils n'ont pas de noms propres et n'ont pas encore pu former des idées abstraites. Ils ne peuvent réfléchir cinq minutes sans avoir le vertige. Le seul raisonnement qu'ils peuvent faire, c'est celui qui est à peu près commun à tous les animaux, le raisonnement du *post hoc propter hoc*. Quelques-uns sèment des clous pour avoir une récolte de clous comme

on a une récolte de blé. Un autre cache sous une grosse pierre la lettre qu'il portait chez un missionnaire et qui annonçait à ce dernier qu'on lui envoyait en même temps trois pains. Le sauvage, qui veut en manger, craint que sa lettre le dénonce comme elle l'a fait une première fois. Les Caraïbes vendaient leur lit le matin, et, le soir, le redemandaient en pleurant et en s'excusant de n'avoir pas prévu qu'ils en auront besoin le soir même. Dans un tel état de stupidité, l'homme ne pouvait trouver les phénomènes explicatifs les plus simples. Pour y remédier, il s'adressait aux plus connus. Et comme le fait le plus connu, l'expérience la plus intime étaient l'expérience interne, l'homme dut forcément s'expliquer la nature objective par la nature subjective et en s'objectivant dans la nature entière, en anthropomorphisant toute la réalité externe, il donna naissance à l'explication que Taylor appelle l'explication animiste. Cette conception enfantine était la base naturelle de ses explications futures sur la nature et la société, sur les phénomènes physiques et sociaux. Et, en passant par la phase fétichiste et polythéiste, l'homme arriva par la force de la logique, à la conception d'une existence sur-naturelle et transcendante qui, sans lois et pour des fins inconnues ou inconnaissables, conduisait arbitrairement les sociétés comme les mondes, les poussières de soleils comme les grains de sable. C'était la conception monothéiste de la religion et du spiritualisme, l'explication théologique du commencement et de la fin des choses, l'explication divine de l'histoire et du droit. Dans cette théorie, il n'y a pas de place pour des lois juridiques, on ne peut pas concevoir une science du droit, parce que toute organisation sociale, toute institution juridique procède de l'omnipotence arbitraire et protéique

de cette entité extraphysique. Elle intervient souvent et directement pour changer la marche des choses et des sociétés, pour leur imprimer des directions nouvelles, et leur mettre des ressorts sociaux nouveaux ; et, quand elle n'intervient pas directement, elle révèle ses volontés à ses mandataires couronnés qui les accomplissent par l'intermédiaire de l' « exécuteur des hautes œuvres ». C'est la doctrine juridique des religions révélées qui, en pratique, devait aboutir à l'Inquisition et, en théorie, à Joseph de Maistre.

Dans ce temps les choses marchent, les sociétés se développent, l'intelligence s'aiguise, l'homme voit de plus en plus se produire des similitudes dans les phénomènes sociaux et physiques, il s'aperçoit que ces similitudes sont durables, qu'aucune force irrégulière ne les dérange et à côté des lois physiques ; il conçoit des lois sociales, plus ou moins durables, plus ou moins fixes. Et l'esprit humain plus avisé et plus instruit, après avoir inventé les dieux et après les avoir mêlés aux choses physiques, leur assigne une région extraphysique. De là, ils assistent aux mouvements des mondes et des sociétés, voient se dérouler les faits des mondes et des sociétés, d'après les lois qu'ils leur ont tracées une fois pour toutes et qu'ils daignent respecter. De ses dieux absolus, l'homme arrache une constitution et les transforme en dieux constitutionnels. Et alors, les spiritualistes s'imaginent une âme préexistante, un esprit immanent, qui descendant dans les choses et jusque dans les petits grains de poussière errants dans un rayon de lumière, les conduit vers des fins préconçues. Dans les phénomènes physiques comme dans les phénomènes sociaux il y a toujours une finalité qui apparaît claire et grandiose quand elle se réalise ; et le hasard qui semble régir

l'Univers, la contrariété des fins et des moyens qu'on serait tenté de supposer dans ce tissu bigarré de phénomènes de la nature, n'est qu'une supercherie divine, n'est qu'un jeu de variations infinies, dont cet esprit transcendant se sert à dessein et pour pouvoir mieux réaliser ses fins. C'est la théorie de l'enconscient métaphysique de Hartmann, très goûtée par l'esprit théologique allemand, qui parle toujours du « génie des races, » de « l'esprit » de la nation et de la société, comme de quelque chose de réel.

Les idéalistes au contraire, partent des idées abstraites de notre intelligence. Ils supposent que, par le fait même qu'elles sont plus générales, elles sont préexistantes, et mettant par conséquent la charrue devant les bœufs, arrivent à l'ancien réalisme scolastique et platonicien. Et « pour parler le haut allemand, très transcendentement » ils mettent ces idées dans le monde des « noumènes ».

Et alors l'idée de Liberté de Kant, la Volonté de Schopenhauer, l'Idée de droit de Hegel, cherchant à s'extérioriser, à devenir concrètes et réelles, produisent la réalité du monde sensible, la réalité du monde « phénoménal ». Il en est de même de l'Idée de droit, qui cherchant à se réaliser dans les organisations sociales, produit toute la diversité d'institutions qui, toute immorales qu'elles nous paraissent, ne sont que la manifestation nécessaire et provisoire de l'Idée, dans son « devenir » vers la réalisation complète. Donc tout est divin dans le monde, parce que tout est le signe de l'Idée « devnante » et le monde et les sociétés, leur forme phénoménale et changeante, ne sont que les signes concrets, les symboles palpables de la réalité « nouménale »; « l'homme y passe à travers des forêts de symboles ». Si le moyen de la réalisation

de l'Idée est la force, la force est divine parce qu'elle est le moyen de l'Idée de droit pour se manifester; et si la force la plus grande écrase la plus petite ce n'est que justice, et l'histoire est une justice, parce que ce qui est réel est rationel par cela même qu'il existe ou qu'il a existé. L'omnipotence de la famille en face de l'individu, de la nation en face de la famille, de la nation la plus forte en face de la plus faible, la domination de la race la plus forte sur la plus faible, sont autant d'idées de plus en plus générales, en face d'idées de moins en moins générales, et autant d'hiérarchies nécessaires pour la réalisation de l'idée la plus générale, l'Idée de droit. Mais de la force naîtra la guerre! Oui, la guerre est nécessaire et par conséquent rationnelle et la droite hégélienne trouve dans la guerre une valeur esthétique, je ne sais quoi de sublime et de divin. Et la guerre produit le conquérant, le héros, le génie militaire. Le conquérant est nécessaire parce que la dialectique aboutit à un conquérant, et Stahl cherche sa justification dans la Bible même. On pourrait dire que le monde est l'épopée de l'Idée dans son « devenir » continu vers la forme complète. Ce « devenir » est une réalisation nécessaire et fatale et par conséquent les transformations sont aussi nécessaires et fatales mais changeantes et provisoires, comme les ébauches imparfaites qu'un artiste en quête de l'idéal, change continuellement pour en réaliser de plus en plus parfaites. Tout change, tout se transforme dans cette odysée de l'idée et rien n'est le même dans deux moments différents; on ne peut pas descendre deux fois dans la même rivière, dit Héraclite inspiré, parce que l'eau se renouvelle incessamment.

Dans le même ordre d'idées, le point de départ peut chan-

ger parce que l'idée métaphysique dont on part peut être différente, mais la manière de chercher les lois sociales est la même. La Renaissance continua la tradition de l'Hellade qui, après la révolution philosophique de Socrate, avait fondé la science sur l'étude intérieure de l'homme. On chercha les lois sociales dans l'étude de la conscience interne ; et parce que cette conscience était variable, on voulait les déduire de la conscience du genre « homo ». Comme l'esprit de l'homme ne fut pas satisfait par les données incertaines de la conscience, on croit pouvoir découvrir les lois sociales et physiques dans les lois de la raison et comme la raison pouvait être aussi une raison vulgaire, on se décida pour la « *recta ratio* ». On prenait par conséquent le témoignage incertain de l'esprit humain, parvenu à un degré élevé de développement, pour le généraliser indéfiniment, pour l'appliquer indistinctement aux sociétés sauvages et civilisées, au passé et à l'avenir. Et alors, en prenant pour point de départ les abstractions intellectuelles sans aucun corrélatif réel, en partant des entités métaphysiques d' « âme » de « bon » de « parfait », de « fin », etc. « qui sont éternelles, générales et immuables » et en respectant les lois du syllogisme, on s'adonnait volontiers à des spéculations infinies et indéfinies sur l'explication de la nature, sur la conception de l'histoire, sur les variations du droit, sur ses commencements et sur son avenir. Dans l'ordre physique et pour démontrer qu'il y a une âme dans les corps anorganiques, Platon pose d'abord comme postulat, qu'un corps est plus « parfait » s'il a une âme que s'il n'en a pas et parce que les dieux ne pouvaient pas vouloir faire des choses imparfaites, tous les corps doivent avoir une âme. De même, parce que les individus qui sont des êtres parfaits, ont des organes nobles et des organes ro-

turiers, avec des enchainements syllogistiques impeccables, il cisèle la société communiste et aristocratique, avec des organes sociaux nobles et roturiers. Sur les mêmes bases abstraites et comme sur un fond changeant, chacun prenant pour désirable ce que désirait son tempérament et ses convictions, construisait sa cité idéale et son droit idéal, quelquefois autoritaire comme celui de Platon et de Saint-Simon, autrefois libéral et démocratique comme celui de Fourier et de Rousseau.

« Enfin Malherbe vint ». Déçu par ses conceptions trop prétentieuses qui voulait partir de l' « en soi » invérifiable pour forger ses théories et avec ces théories hardies et vagues expliquer le monde des phénomènes ; après des reculs exaspérants suivis d'avancements pénibles, l'homme trouva enfin la vraie voie de la science, qui, sous des apparences modestes et par des tâtonnements résignés, parvint à convaincre les savants que leur point de départ doit être plus humble. Et l'esprit humain hanté par son désir du mystère et les questions ontologiques, conclut enfin, que pour fonder la science, ce ne sont pas des ailes, mais du plomb qu'il lui faut. Il faut partir de l'expérience, il faut partir des faits. Les sciences physiques, après avoir renoncé de partir de l'essence des choses, pour commencer l'observation des faits, expérimenter à leur tour, généraliser, induire des faits observés et déduire de leur généralisation ; par les résultats merveilleux obtenus, mirent en évidence la valeur de l'expérience. Les sociologues, par une première expérience, observèrent que les éternelles et immuables idées de « bien » de « vrai » de « juste » dont ils partaient dans leur spéculation, n'étaient, ni aussi éternelles, ni aussi immuables qu'elles paraissaient l'être ;

que la vérité d'au-delà des Pyrénées était quelquefois erreur en deçà, et que le juste variait avec un méridien. C'était la méthode expérimentale qui devait à la fin s'imposer aussi dans les recherches sociologiques, après avoir conquis toutes les autres disciplines sociales. La physique nous guérit de la métaphysique. Nous ne connaissons des choses, dit J. Stuart Mill, en y faisant entrer l'homme et les sociétés, nous ne connaissons des choses que leurs phénomènes et les rapports entre ces phénomènes ; et la connaissance que nous avons de ces phénomènes est seulement relative ; elle n'est pas absolue. Nous ne connaissons, ni leur mode réel de production, ni leur essence ; mais seulement les rapports de similitude et de succession de ces phénomènes. Les rapports de similitude qui unissent ces phénomènes, et les rapports immuables de succession entre les antécédents et les conséquents, forment ce que nous appelons les lois des phénomènes. Les phénomènes et leurs lois, voilà tout ce que nous connaissons des choses. Ce n'est pas à dire que cette méthode n'a pas été appréciée dès la plus haute antiquité ; elle a été appliquée même dans la science de l'homme après le renouvellement de la philosophie, par Socrate. Sans parler des historiens et voyageurs, comme Hérodote, Xénophon, qui recueillent un précieux matériel sociologique, Aristote écrit sa « Politique » d'après les constitutions politiques de beaucoup de peuples contemporains, qu'il a soigneusement compilées et qui malheureusement ne nous sont pas parvenues. Sa méthode a été recommandée après lui par des politiques, comme Bacon, Machiavel et Montesquieu, et de nos jours par des philosophes comme Auguste Comte et Herbert Spencer, pour nous limiter aux plus connus. Auguste Comte, moins bien rensei-

gné que le nouvel Aristote de l'Angleterre, parce qu'il ne connaissait que le monde catholique et ne s'est servi que de l'histoire, devait nous donner des généralisations quelquefois subjectives. La méthode expérimentale, la méthode sociologique ne se sert pas seulement de l'histoire. L'histoire du droit, prend le fait isolé et faisant abstraction de tous les autres faits sociaux, nous montre ses modifications dans les différents stades de la civilisation historique. La méthode sociologique étudie le fait social dans son rapport avec tous les autres faits sociaux et extra sociaux, qui peuvent influencer ou déterminer ses modifications. Et pour l'explication de ce phénomène social donné, elle s'adresse à l'anthropologie pour l'étudier dans les sociétés humaines par rapport aux sociétés animales ; à l'éthnologie pour l'étudier dans une race par rapport à l'espèce humaine ; et à l'éthnographie pour l'étudier dans une nation par rapport à la race dont cette nation fait partie. Après l'avoir ainsi suivi et étudié dans l'espèce humaine, dans la sociologie anthropologique, on l'étudie comme fait social dans le genre animal en général et par conséquent on fait de la sociologie en général. Et pour nous montrer son origine bio-psychologique, on la cherche dans la psychologie générale, dans la psychologie animale. De nos temps, les études éthnographique, ethnologiques, anthropologiques et sociologiques, ont amassé un riche matériel de faits sociaux, qui, avec les données de l'histoire, attendent leur généralisateur. C'est là l'expérience que la nature fait avec les sociétés animales et humaines dans un vaste laboratoire en temps et en espace, et où l'on voit un phénomène social quelconque, ici complexe, là simple et quelquefois à peine apparu. De cette manière on peut le suivre à travers

ses modifications du simple au composé, observer quel autre phénomène social ou extra-social varie en même rapport que lui, quel autre peut manquer sans que celui-ci en soit modifié, et à l'aide des tables de présence et d'absence recommandées par Bacon, chercher la cause et les lois de ces modifications.

Mais pour trouver ces lois, le savant trouve le plus grand obstacle dans lui même, parceque tout en étant savant, il continue, d'être homme ; et comme tout homme est le produit moral du milieu où il vit, tous les préjugés de profession, de classe, de caste et de parti, toutes les aspirations de la nation, pèsent sur ses inductions sociologiques. Dans ses mains, les faits observables, comme cet oracle de Delphes dans des mains habiles, donnent la réponse qu'on leur demande. Et, comme on calcule qu'en France par exemple, à raison de trois générations par siècle, chaque individu a dans ses veines le sang d'au moins vingt millions de contemporains de l'an 1000, on ne doit pas s'étonner de la partialité organique et inconsciente du savant, qui doit raisonner avec les préjugés d'une multitude de vivants et des légions de morts. On a beau recommander aux savants qui entrent dans le sanctuaire de la science : *lasciate ogni sentimento voi ch'entrate* ; ils devraient pouvoir se dépouiller aussi de leur nature d'hommes. En France, les Jacques chantaient l'égalité des hommes, avant que les philosophes ne l'eussent formulée et avant que la Révolution ne l'eût proclamée et donnée à l'humanité. « Nous sommes des hommes comme ils sont », disaient-ils aux nobles fiers et dédaigneux. Rousseau ne fait qu'ajouter : nous avons aussi comme attribut la liberté ; notre essence est la liberté. Et alors, le sociologue français, étudiant la nature et la société

cherche de préférence les faits qui peuvent plaider pour l'esprit égalitaire du peuple français ; l'Allemand militariste et vainqueur torture les faits pour justifier la brutalité et proclamer le droit de la force ; l'Anglais mercantile, par conséquent libérale, cherche dans ses conceptions sur la nature, les faits et les points de départ qui pourraient fonder la concurrence et l'élever au rang de loi naturelle, universelle et éternelle.

Une seconde difficulté résulte de la nature même de la science sociale. L'homme est le phénomène le plus modifiable par les autres phénomènes. Et si tous les phénomènes modifient, influencent l'homme, il est évident que la complication et la complexité des phénomènes sociaux doit augmenter en raison directe du nombre de causes déterminantes. Parce que l'homme peut avoir un triple aspect : sociologique, psychologique et biologique, il est naturel que pour expliquer les faits humains, il faut faire appel aux données de toutes ces sciences. Par conséquent le progrès de la sociologie dépend du progrès de la psychologie et le progrès de cette dernière dépend du progrès de la biologie. Or l'enchaînement et la dépendance des sciences se suit encore plus loin : le progrès de la biologie dépend de celui de la chimie et le développement de celle-ci dépend du développement de la physique. Donc plus une science dépend du progrès de plusieurs autres, plus elle est compliquée et sa formation difficile. Les phénomènes relatifs à l'étendue et au nombre sont les plus simples et les plus généraux. On peut les étudier indépendamment de toutes les autres sciences ; voilà pourquoi les mathématiques se sont perfectionnées les premières et dès la plus haute antiquité. Les autres sciences qui étaient en plus grande dépendance réciproque, ont suivi historique-

ment leur formation, en raison inverse de leur dépendance d'une autre science antérieure. Après les mathématiques, apparaissent en ordre chronologique, la physique, la chimie, la biologie, la psychologie et enfin à une date récente, la sociologie, baptisée et délimitée par Auguste Comte. Il fonda ou mit la base de la science sociale et la considéra comme une science d'ensemble, fraction d'une explication positive ou vérifiable. Il fallut commencer par débayer le terrain scientifique de la sociologie de toutes les idées et méthodes sans valeur. Platon et Aristote confondaient la politique et la morale, la science politique et l'art politique et jusqu'à Comte les explications sociales étaient encore dans une large mesure, troublées par les conceptions théologiques et métaphysiques. L'explication des faits sociaux devait se faire d'après une large observation des faits et indépendamment de toute conception métaphysique, et de tout surnaturel, qui était déjà banni de l'astronomie et de la chimie. Son but était la découverte de la nature, des causes naturelles et des lois naturelles de la société, une interprétation des phénomènes sociaux par la causalité naturelle. Pour l'explication de l'origine, de la croissance, de la structure et de l'activité des sociétés, il est nécessaire et suffisant de partir de la coopération des causes physiques, vitales et psychiques agissant de concert. Voilà la conception naturaliste des phénomènes sociaux et un pas décisif était fait vers l'explication scientifique du phénomène juridique. Mais alors une difficulté qui surgissait immédiatement, était de choisir le point de départ : faut-il partir des phénomènes physiques pour expliquer la société et ses transformations ; faut-il prendre comme point de départ les causes biologiques ou faut-il partir des phénomènes psychiques ? Et

dans l'explication psychologique faut-il partir des phénomènes intellectuels comme M. Fouillée ou des phénomènes émotionnels ? Et dans l'explication émotionnelle faut-il partir de Hobbes et commencer par admettre dans l'homme un instinct sanguinaire, que M. Gumpłowicz transporte dans le groupe syngénétique ; doit-on prendre comme point de départ le matérialisme moral, ou l'idéalisme morale ; ou faut-il admettre comme Marx une sorte de neutralité morale ? Voilà donc autant de terrains, autant de criteriums et par conséquent autant d'explications des phénomènes sociaux, que d'explications des phénomènes juridiques.

M. Fouillée s'est imposé la tâche de concilier par une explication naturaliste, la contradiction qui existe entre l'esprit chrétien qui se fonde sur le moral de l'homme et dédaigne la nature et son déterminisme, avec l'esprit naturaliste, déterministe de l'Hellade qui adore la nature. Après la Renaissance ces deux conceptions se trouvèrent face à face dans le même monde et avec le développement de la science expérimentale qui étendait continuellement le domaine du déterminisme, la contradiction devenait de plus en plus flagrante. Une conciliation s'imposait entre les nécessités purement mécaniques de la nature externe et les aspirations, l'idéal de l'esprit humain. La rupture se fait complètement entre les esprits extrêmes ; elle s'est faite entre la science moderne, l'école historique et fataliste qui n'admet qu'un déterminisme rigide, d'une part, et de l'autre, l'idéalisme de Berkeley qui nie complètement l'existence externe. Mais la conciliation tentée dans un esprit métaphysique par Descartes, Kant et Hegel, aboutissait à la conciliation naturaliste de M. Fouillée, tentée par l'explication de l'évolution des « idées-force ». Reprenant le contrat social

de Rousseau, comme l'aspiration, comme l'idéal de notre esprit, il admet sa *réalisation* dans la nature, par cela seul qu'il est conçu comme idéal. Comme tout phénomène est une force, cette idée par cela seul qu'elle surgit dans notre cerveau, est une force, une idée-force et par cela seul réalisée jusqu'à un certain point : une idée pensée est une idée réalisée mentalement, une exécution arrêtée.

Partant de là, il veut expliquer le déterminisme des faits sociaux par la conception d'organisme social. Dans la Société comme dans l'organisme, on trouve la division du travail, qui, d'après la remarque de Milne Edwards, n'est que la division des fonctions de l'organisme biologique. On trouve dans la société des organes vitaux ; on trouve la loi de la corrélation des organes et des fonctions ; on y trouve la naissance la vie et la mort, l'évolution et la dissolution de Spencer. D'un autre côté, dans ce même déterminisme et, historiquement, l'idéal, le contrat social, se réalise dans le cours de l'évolution. Il se réalise dans l'économie politique par la théorie de l'échange et de l'association ; il se réalise en politique par le suffrage universel, par le vote libre des constitutions politiques, par la forme de plus en plus contractuelle du mandat politique, par les commencements de décentralisation, par la fédération d'Etats et de provinces. « Tout tend à l'établissement d'une sorte de convention universelle de volontés conscientes ». Et si nous étendons ces données de la sociologie, l'univers entier n'est qu'une vaste association, une vaste société.

Si donc, la conception de l'idéal aussi bien que la conception du déterminisme organique, sont vraies toutes les deux, la vérité, la réalité, n'est pas dans leur contradiction, mais dans leur synthèse. La société est un « organisme contractuel » :

mais dans cette conception il ne rejette pas complètement l'involontaire, parce qu'il l'admet d'abord comme un reste de l'animalité primitive de l'homme, et ensuite, par la transformation de la volonté en instinct. Cet organisme social, a-t-il un seul « moi » qui absorbe tous les autres « moi », individuels ? Non, parce que chaque individu quoique simple élément d'un organisme, continue à dire « moi » et à concevoir un « non moi ». Alors voilà le critérium qui doit servir à différencier l'organisme social et à lui assigner sa place hiérarchique dans la classification des organismes. Nous avons des organismes inférieurs dans lesquels chaque partie se sent soi-même et ne sent pas les autres ou le tout ; des organismes dans lesquels chaque partie se sent soi-même et a une conscience réfléchie du tout. Dans les organismes sociaux et supérieurs, nous trouvons un « moi » pour chaque individu et un « moi » du « tout » social. La synthèse de l'organisme nous montre donc, qu'il ne faut pas dogmatiser sur le libéralisme ou sur le socialisme. Tous les deux sont vrais et la formule est : un individualisme-socialiste. Et alors, qu'est-ce que c'est que le droit, dans cette conception ? Rousseau et la Révolution française, disaient que l'homme est le droit vivant et Kant, après Rousseau, que l'homme est une fin « en soi ». Cette conception implique que le droit est quelque chose à part dans la nature ; « qu'il ne serait rien moins qu'une chose inestimable et sans prix ». Ainsi entendu, le droit est-il une réalité ? Non, parce que cela reviendrait à vouloir attribuer à la nature de l'homme une sorte d'infinité ; c'est lui conférer un caractère absolu. Mais l'infini et l'absolu ne sont que des idées, des abstractions sans aucun corrélatif réel. Tous ses attributs qu'on suppose réels dans l'homme, impliquent l'idée de volonté libre, de li-

berté morale, comme une cause créatrice, infinie et absolue. Or le libre arbitre est aussi une abstraction de notre esprit et par conséquent, tous les attributs sur lesquels Rousseau, la Révolution et Kant se sont basés pour fonder le droit, sont à tort présentés comme réels. Et alors M. Fouillée vient concilier la conception abstraite du droit, la conception métaphysique avec le déterminisme naturaliste, dans sa conception des « idées-force », dans sa théorie de l'idéalisme-naturaliste. L'idéalisme métaphysique, dit-il, admettait les droits de l'homme, parce que l'homme a un libre-arbitre et parce que le libre arbitre doit se manifester dans le domaine social, par la Liberté politique et civile ; et il admettait l'égalité des hommes, parce que le libre arbitre est l'égal d'un autre libre arbitre. Et comme le libre arbitre est une cause absolue, créatrice, indéterminée par conséquent infinie, la liberté et l'égalité sont absolues inaliénables et imprescriptibles. Mais en face du déterminisme absolu et universel, cette liberté morale ne peut pas se concevoir comme réelle, parce que ce serait admettre qu'on peut faire sortir quelque chose de rien ; or, le postulat de la conservation de l'énergie s'y oppose. Donc, l'expérience ne nous montre pas la réalité du libre arbitre, elle ne nous démontre pas que l'homme est libre. Mais la science lui montre la possibilité de devenir libre et l'expérience interne nous fait concevoir la probabilité qu'il est réellement libre.

L'homme peut devenir libre en concevant l'idée de liberté, qui comme toute idée est une force, est une idée-force. Et il devient libre, en concevant l'idée qu'il *peut* devenir libre. Et cette liberté consiste dans le désir de se déterminer non d'après les forces inférieures et externes, mais d'après sa nature interne, cherchant à se dégager de la nature externe qui la dégrade.

Cette idée-force de liberté si on la désire toujours, et si on veut toujours être libre, réussit à vaincre les autres idées-forces contraires, par une sorte de sélection ; et, en triomphant continuellement, l'homme devient continuellement libre, ou, plutôt, il devient continuellement indépendant de la nature externe. Donc, l'homme d'après la science, est un être au moins virtuellement libre, il y a une liberté au moins latente, au moins potentielle. Mais, notre conscience nous laisse croire aussi qu'il est réellement libre ; que l'homme a une liberté réelle que la science ne peut pas démontrer, mais dont la conscience nous donne des témoignages certains. En effet, la science ne peut scruter que les phénomènes des choses, ne peut connaître que l'apparence des réalités, comme les hommes de la caverne de Platon, qui ne pouvaient voir que l'ombre projetée sur les murs. Tout ce que nous connaissons scientifiquement, n'est qu'une synthèse entre la réalité objective et la réalité subjective ; nous ne connaissons que l'apparence qui résulte du contact de ces deux existences, seules réelles. Et de réduction en réduction, on arrive à un irréductible objectif, qui est l'« en soi », et à un irréductible subjectif, qui est la conscience psychique. Nous ne connaissons rien au delà de cet irréductible ; mais cela ne signifie pas qu'il n'y ait plus rien. Dans l'irréductibilité psychique ne peut pénétrer que la conscience psychique elle-même ; par conséquent, pour savoir quelque chose de cet au delà métapsychique, c'est à la conscience qu'il faut nous adresser. Or, cette conscience nous fait arrêter en face de l'homme comme devant un mystère, comme devant quelque chose d'absolu, de sublime. Pourquoi pouvons-nous détruire un mannequin sans nous émouvoir ? Parce que notre conscience ne trouve pas de mystère dans ce mannequin et

une fois le mannequin détruit, tout est fini ; tandis que si nous tuons un homme, nous avons détruit un mystère, nous avons détruit une cause peut-être libre, infinie, absolue. Voilà donc la base de notre droit : tout homme peut devenir libre d'après la science, et tout homme est probablement libre d'après la conscience. Donc les hommes doivent rester libres sur le terrain social et parce que toutes les libertés potentielles sont égales en potentialité dans tous les hommes, tous les hommes doivent rester égaux dans la société.

Nous ne parlerons pas de la question du contrat social, parce que mise sur son vrai terrain par M. Fouillée, elle ne provoque plus l'ancienne discussion qui consistait à se demander si la société a commencé par un contrat ; mais seulement, celle de savoir si la société sera dans l'avenir basée de plus en plus sur le respect de la liberté individuelle, si elle ne sera pas dans toutes ses manifestations régie par le contrat. Présentée sous cet aspect évolutif, la théorie du contrat est démontrée par l'histoire et on peut croire qu'elle le sera de plus en plus. C'est la même chose, dit M. Fouillée, que voulait soutenir Rousseau ; il s'occupait de l'avenir plutôt que du passé et s'il s'occupait du passé, c'était seulement un artifice de raisonnement pour mieux montrer l'avenir.

Il en est autrement en ce qui concerne la théorie de M. Fouillée, que l'homme peut devenir libre en concevant l'idée qu'il peut devenir libre. Ce qu'il ne nous dit pas, c'est de savoir comment l'homme *peut pouvoir* devenir libre, parce que concevoir une idée ce n'est pas l'exécuter ; il faut autre chose que l'idée, qui n'est qu'un phénomène psychique inerte par lui-même. De cette manière, nous restons déterminés, même après avoir connu que nous pouvons devenir libres, comme ce per-

sonnage de Molière qui pouvait « choir, même après avoir appris l'équilibre des choses ».

Depuis Comte, la sociologie a reçu un grand développement avec les progrès faits par les autres sciences et avec les généralisations que la philosophie des sciences en a dégagées. L'explication évolutionniste de la nature et de la variété des phénomènes naturels, a pour jamais révolutionné la pensée scientifique. Elle a pénétré dans toutes les branches du savoir. La loi de sélection naturelle et la conception de la vie comme un processus d'adaptation de l'organisme au milieu, comme une « adaptation des relations internes aux relations externes », sont devenues la charpente de toute explication dans la biologie et la psychologie moderne. La science qui a suivi les phénomènes biologiques, depuis le protoplasma jusqu'à l'homme, devait chercher à faire entrer les phénomènes sociaux dans cette conception unitaire de l'évolution. Déjà Darwin tentait une explication évolutionniste des relations sociales. Spencer relie avec précision le processus évolutif social à l'universel processus physique. Le développement social est considéré comme une évolution super-organique et les principes de la sociologie sont déduits des principes de la biologie et de la psychologie. Dans la nature il n'y a que de la force, que de l'énergie, qui peut nous apparaître sous deux aspects différents : le mouvement et la matière. En effet, on peut imaginer tout composé matériel, tantôt dans un état, tel que ses mouvements moléculaires internes dépensent une telle somme de force, qu'il reste désagrégé et diffus. Cet état correspond à un grand développement de chaleur, qu'on peut voir dans la conversion de l'eau en vapeur : c'est une dispersion de la matière. Tantôt le composé nous apparaît dans un état de con-

centration, de consolidation et de stabilité ; alors les mouvements internes disparus, doivent se retrouver dans les mouvements de même genre d'autres corps : c'est l'intégration de la matière qui correspond à la concentration du métal fondu et au rayonnement de sa chaleur. Dans ce dernier cas, et si l'agrégat matériel développe plus de force vive, continue, que dans l'espace qui l'environne, il se produit une perte de mouvement et par conséquent une intégration, une consolidation des parties, de la masse. C'est le processus d'évolution. Si le mouvement augmente, il y a dispersion des parties, désintégration de la matière : c'est la dissolution. Ce sont les deux points extrêmes entre lesquels se meuvent tous les changements de la nature : l'intégration et la désintégration, l'évolution et la dissolution. Si l'intégration se continue, si le processus de l'évolution est permanent, il y a des changements continus qui se produisent dans la masse en cours d'intégration. En effet, tous les agrégats matériels de la nature, par conséquent tous les groupes de force de l'univers, sont dans une complète dépendance, dans une influence réciproque universelle : il y a un déterminisme universel. Dans cette action et cette réaction universelles, chaque masse de force modifie toutes les autres et à son tour est modifiée par toutes les autres masses. Chaque force tend à s'adapter aux autres forces : il y a une tendance à l'équilibration générale. Partant de la loi de *l'instabilité de l'homogène*, un corps homogène devient plus hétérogène sous l'action d'une force incidente. En vertu de la loi de *la multiplication des effets*, une force incidente qui affecte un composé déjà hétérogène, en affecte différemment les parties. Et cette force, à son tour, par l'effet de la réaction, en est différemment affectée. Elle cesse d'être homogène si

elle l'était, et devient plus hétérogène. Elle réagit maintenant comme un faisceau de forces dissemblables. Donc, par les effets des actions et réactions réciproques, les corps deviennent plus dissemblables, plus hétérogènes ; ils deviennent des causes de plus en plus dissemblables et nombreuses, et par conséquent, les effets deviendront aussi de plus en plus dissemblables et nombreux. De cette manière, le nombre des effets qu'on peut rapporter à une seule cause primitive, va en croissant en proportion géométrique. De la loi de la *ségrégation*, résultent la convergence et l'agrégation des unités d'un corps, qui sont mues ou influencées dans un même sens et la séparation des unités mues dans des directions différentes. Par l'effet de ces lois, toutes les choses possibles de l'univers, l'univers lui-même autant qu'on peut se le figurer comme un tout, et chacune des parties de l'univers, obéissent à un rythme d'évolution et de dissolution, qui les fait passer de l'homogène à l'hétérogène, de l'incohérent au cohérent, du simple au composé et qui les ramène au premier état, après avoir traversé certaines phases d'équilibre. Tout cela arrive en vertu des lois de la dynamique et tout cela arrive nécessairement, fatalement, parce que l'équilibration universelle est nécessaire et fatale. Par des concentrations continues et par les pertes de mouvements continues, qui en résultent, les corps arrivent à un état d'agrégation équilibrée, non quant au milieu ambiant, mais quant aux parties intégrantes : c'est l'évolution. L'équilibre cesse, quand les parties déséquilibrées par une force perturbatrice, ne sont plus capables d'un arrangement nouveau ; c'est la dissolution qui commence, pour recommencer après, une nouvelle évolution. Cette conception est-elle générale et pour toute la réalité existante ? Oui, elle est générale. Partant du

principe de la persistance de la force, comme d'un postulat indéniable, la matière, la première face de la force, est indestructible et le mouvement, la seconde face inséparable de la force, est continu. Tout ce qui existe, tout ce qui peut exister n'est donc que la modification variée du mouvement et de la matière. Un accroissement ou une diminution de la quantité de mouvement ou de la quantité de la matière ; un arrangement nouveau des parties et une répartition différente de la quantité de mouvement, produit tous les phénomènes existants, toutes les variations du cosmos. La matière biologique est une évolution de la matière physique ; elle n'est qu'un chapitre dans l'histoire chimique du charbon, dit Haeckel. La matière biologique est aussi soumise à la loi de l'équilibration générale et elle doit s'adapter continuellement à la nature externe, au milieu ; elle doit « adapter ses relations internes aux relations externes ». L'extrême variété des corps biologiques disent Darwin et Wallace provient de la nécessité absolue, de s'équilibrer avec le milieu environnant et de s'y adapter. Si le milieu est plus complexe, le corps biologique est aussi plus complexe, plus hétérogène : en montant du fond de la mer vers la surface de la terre, les forces modificatrices sont plus nombreuses et les animaux et les plantes sont aussi plus compliqués. La sanction est la mort et parce que il y a deux milieux, il y a deux sanctions. L'agrégat biologique doit s'adapter d'abord aux forces physiques au milieu desquelles il vit, et qu'on appelle en général le climat. Il doit s'adapter ensuite au milieu qu'on peut appeler biologique : Darwin après Malthus nous dit que la nourriture étant insuffisante, il s'établit une lutte de vie et de mort entre les animaux et dans cette lutte universelle survivront les mieux armés, les mieux adap-

tés. La « sélection » par le climat, par la lutte pour la nourriture et la sélection sexuelle, par la survivance des plus aptes à vaincre dans cette concurrence universelle, ont produit l'extrême variété dans les plantes et dans les animaux. Les naturalistes ne pensaient pas à l'application de la concurrence vitale aux sociétés humaines ; mais les sociologues Spencer et Bagehot s'en sont emparés. Ils commencent d'abord par présenter l'évolution sociale comme une phase de l'évolution cosmique. Toute force sociale est une force physique transformée, une énergie physique convertie en énergie sociale. Les pensées et les sentiments sont des aspects psychiques des forces biologiques et le cerveau, dans ses fonctions physiologiques, secrète la pensée comme le foie secrète la bile. Les phénomènes psychiques sociaux ne sont donc qu'une forme spéciale de l'énergie biologique, comme nous avons vu que l'énergie biologique n'est qu'une transformation de l'énergie physique. C'est le mystère de la transformation des forces ; mais comme le postulat de la philosophie physique est l'affirmation de la permanence de l'énergie, nous devons admettre que toutes les forces existantes ne peuvent provenir que de la transformation d'autres forces existantes. Autrement, nous devrions admettre que quelque chose est venu de rien ou rien de quelque chose et ce serait admettre la violabilité des lois de la nature.

Si donc la matière et l'énergie sont indestructibles, et si les forces sociales sont les transformations des forces physiques, nous devons trouver les phénomènes sociaux en fonction des forces physiques environantes, nous devons voir les énergies sociales, dépendant de l'équivalence des énergies physiques. En effet, nous trouvons la quantité et l'intensité de l'activité

sociale, se développant en raison directe de l'énergie physique empruntée au milieu par l'agrégat social et transformée en phénomènes organiques. Ainsi, par exemple, la densité de la population dépend de la quantité de nourriture produite ; le développement de l'industrie manufacturière, par la division du travail, ne peut se produire que dans une population dense ; le progrès politique et juridique n'a commencé et ne commence que dans les milieux urbains, dans une population dense ; l'éducation, la religion, l'art, la science et la littérature dépendent de la densité de la population, parce que les écoles, les universités, les églises, les journaux, les grandes maisons d'édition, les bibliothèques, ne peuvent se développer qu'au milieu d'une population croissante. Certains autres phénomènes sociaux, varient avec les variations de la production : ainsi les mariages, la natalité, la mortalité la suivent de près.

Nous trouvons dans les phénomènes sociaux les autres lois de la nature inorganique, qui ne sont que des corollaires de la loi de la persistance de la force. Ainsi dans le sein d'une population, la loi de la moindre résistance se vérifie dans tous les phénomènes sociaux, car c'est parce que l'activité sociale suit la ligne de la moindre résistance que la population est relativement dense dans les climats chauds ; que la colonisation suit les côtes et les vallées ; que les États respectent les plus forts et attaquent les plus faibles. Et c'est parce que les villes offrent plus de chances de bien-être, que la population y est plus dense. La ligne de la moindre résistance dirige les voies de communication, l'échange, la politique etc. etc.

Mais si toutes ces lois de la nature inorganique sont également vraies pour les sociétés, nous devons trouver dans la société la vérification de toutes les lois de l'évolution et alors la

loi de l'évolution a une application générale. Le monde des astres, passant de la nébuleuse à la variation des planètes ; dans la paléontologie, les animaux apparaissant graduellement de plus en plus complexes ; dans la psychologie les actions réflexes passant pas l'instinct à la mémoire, à la raison, etc. montrent que tous ces phénomènes passent du simple au composé, du cohérent à l'incohérent, de l'homogène à l'hétérogène, etc. Cette loi de l'évolution se vérifie également dans la sociologie. En effet, dans les sociétés primitives homogènes, les individus ont le même pouvoir et les mêmes fonctions et tout homme est guerrier, chasseur, pêcheur et ouvrier ; il n'y a que des différences sexuelles. Dans une première différenciation, apparaissent des gouvernants et de gouvernés. Le roi cumule les fonctions juridiques, religieuses, militaires, etc. Dans une évolution subséquente toutes ces fonctions se spécialisent : alors apparaissent les prêtres, les juges, etc. Dans chacune de ces fonctions, la même spécialisation continue vérifie la loi de l'évolution pour chaque ordre de phénomènes en particulier. Ce sont les mêmes transformations qu'on observe dans un agrégat organique, dans un organisme biologique : dans un œuf en processus d'évolution, apparaît d'abord une couche périphérique, qui à son tour se sépare en une couche interne et une autre externe. De celle-ci sortent les organes digestifs et respiratoires ; de celle-là le système nerveux, musculaire et osseux. Les mêmes transformations apparaissent dans le cours du développement d'une société, par la première différenciation entre gouvernants et gouvernés, maîtres et esclaves, nobles et serfs. Si nous poursuivons la comparaison dans l'œuf biologique, nous voyons apparaître une troisième couche dite vasculaire, d'où sortiront plus tard les vaisseaux sanguins, le

système circulatoire. De même, dans la société apparaît dans une seconde phase, la classe intermédiaire des industriels et des commerçants, qui constituent le système distributeur de la société. De ces analogies et de plusieurs autres non moins intéressantes, Spencer conclut que la société est un organisme, et qu'elle passe comme tout organisme, de l'homogène à l'hétérogène, du simple au complexe, etc., par la même loi fatale de l'équilibration universelle de l'énergie. La société est une énergie qui doit s'équilibrer avec son milieu. Cette équilibration n'est jamais parfaite parce que les énergies externes sont continuellement en mouvement ; cependant les tendances à l'équilibre et les tendances au mouvement sont quelquefois balancées et le résultat pour la société, comme pour le corps vivant, comme pour le système solaire, est un équilibre mouvant, un équilibre instable.

Voilà l'explication évolutionniste des formes et des métamorphoses sociales, qui aboutit à l'unité essentielle de la nature et de ses lois générales. Elle prend les phénomènes physiques, vitaux et sociaux pour les éclaircir les uns par les autres. Certainement, elle ne manque pas de grandeur cette théorie, qui déclare que dans un grain de sable on peut lire les lois et les métamorphoses d'une société.

Mais jusqu'ici nous n'avons trouvé que l'explication physique de la société et des phénomènes sociaux ; nous n'avons trouvé que la philosophie physique de la société et si nous l'avons exposée longuement, c'est parce que cette explication physique des arrangements sociaux sert de base à son explication psychique. C'est de cette explication objective que découle naturellement son explication subjective ou volitionnelle, dont nous allons nous occuper. Il est vrai que dans

l'école évolutionniste, l'explication morale est bien restreinte si on la compare à l'explication physique ; et cela tient à son point de départ et au but qu'elle s'est proposée. Mais voyons d'abord quel est le fait psychique qui explique les transformations sociales. L'homme dans la nature, n'est que le dernier produit du « devenir » protéique de la matière ; il est la quintessence, le résumé de la nature entière. Alors, les propriétés essentielles des autres existences, doivent se retrouver dans l'homme. Or, tous les agrégats physiques ou biologiques, dans leur équilibration incessante avec le reste de la nature, tendent à persister dans leur constitution intime, dans leur manière d'être. Cette tendance se retrouve également dans l'homme. Dans l'homme et dans l'animal, les conditions qui sont favorables au maintien de cette constitution, se répercutent dans la conscience et produisent le plaisir ; les conditions qui mènent à la dissolution, produisent la douleur. Le plaisir est un bien en soi ; la souffrance est un mal en soi (1). L'homme cherche l'utile et cette propriété lui est commune avec la nature entière : la volonté humaine n'est à son tour qu'une autre phase de la tendance universelle de persister dans son être. Cette tendance à la conservation, se manifeste dans l'homme par le besoin de nutrition et par le besoin sexuel. Et comme les femmes ne sont pas assez nombreuses et que les aliments sont insuffisants dans un temps donné, il y a dans le monde une lutte sourde et ancienne, une concurrence vitale générale. Une hase pleine était poursuivie par un lévrier femelle dans la même situation. Elles se perdent un moment derrière une colline. Quand elles réapparaissent, le chasseur, à sa grande surprise, voit douze petits lévriers poursuivant cha-

1. Le plaisir et la douleur sont les *deux anges gardiens* de l'homme, dit Volney.

cun un petit lièvre. Voilà l'image du monde. Dans cette lutte à mort, l'association devient une arme nouvelle et précieuse et il n'y aura que ceux qui ont acquis cette arme, qui pourront vaincre et se perpétuer. L'association est une supériorité dans la lutte. C'est un utile plus grand, dit Spencer, qui a vaincu l'égoïsme naturel de l'homme et l'a rendu sociable. La preuve c'est que les Abors, préfèrent s'isoler dans les forêts, quand la société leur présente plus d'inconvénients que d'avantages. Poussés par les nécessités de la concurrence vitale interne et externe, les hommes se donnent les différentes organisations nécessaires à la conservation de leur groupe. Tout arrangement social, toute organisation juridique est donc déterminée par le milieu ambiant du groupe. Elle est le produit de la nature égoïste de l'homme et des nécessités externes de conservation. On voit donc que la formule de la vie convient à la société : l'organisation de la société est « l'adaptation des relations internes aux relations externes ». Organisation économique, organisation politique, organisation familiale, droit, morale, tout est le produit variable et relatif des nécessités externes. L'arrangement juridique est l'arrangement social nécessaire pour la conservation du groupe et varie avec cette nécessité. Pour la conservation sociale la reproduction était nécessaire ; de là devait résulter la famille. Donc, dans une société, il y avait l'individu, la famille et le groupe et par conséquent il devait y avoir trois règles de conduite, trois morales : la morale individuelle, la morale de la famille et la morale du groupe. Quant à l'individu, nous avons vu qu'il cherchait l'utile et que s'il s'imposait quelquefois la douleur, ce n'était que par la présomption que le chemin de la souffrance, mène à un plaisir plus large et plus complet. Donc la

morale individuelle résulte de sa nature intime et des conditions de son existence. Les organisations de la famille et du groupe, quoique variables comme les nécessités externes, avaient aussi leurs conditions d'existence, qui résultent de la nature de la famille, du groupe et des conditions externes. Si l'on permettait de tuer tous les enfants, ou, ce qui revient au même, si l'on voulait traiter les enfants jusqu'à l'âge adulte, en proportion de leur mérite personnel, comme les enfants n'ont aucun mérite personnel pour pourvoir eux seuls à leur conservation, le groupe arriverait vite à son extinction. Il était donc nécessaire sous peine de destruction du groupe, que les enfants fussent traités en raison inversement proportionnelle de leur mérite, et c'était le point vers lequel évoluait et devait aboutir la justice familiale. Sa réalisation graduelle, sélectionnait les groupes qui l'avaient admise. La justice du groupe, la justice sociale devait ressortir aussi de la nature du groupé et de ses conditions d'existence et de développement. Or, les conditions de développement de la société, se trouvent par hasard être les mêmes que les conditions de développement de l'individu. La condition de tout progrès pour l'individu, était qu'il gardât le produit intégral de son travail, parce qu'autrement il dégénère ; et en outre, qu'on lui concédât une entière liberté civile, parce que le manque de liberté est une souffrance et la souffrance est contraire à la vie. La justice économique et la justice civile qui résultent de la nature organique de l'homme, impliquent l'égalité, parce que l'égalité n'est que la condition du complet développement de chaque individu, par une égale justice. La liberté, la justice économique et l'égalité résultent donc du fond organique de l'individu : elles ont leurs racines dans la nature biologique de

l'homme. Et c'est si vrai, que si, par impossible, la nature organique de l'homme pouvait être changée de telle manière, que les conditions de sa conservation et de son développement fussent justement l'injustice et l'esclavage, nous verrions dans la société, des orages sociaux d'altruisme, demandant la complète réalisation de l'idéale injustice et de l'idéal esclavage. La grande Révolution serait venue à son tour, pour proclamer les droits de l'homme à l'esclavage et à l'injustice, comme des droits « innés, inviolables et imprescriptibles ».

Mais si l'égoïsme est le fond moral de l'homme, comment les sociétés parviennent-elles à faire respecter la justice ? On peut en donner une explication objective et une explication subjective. L'explication objective de l'évolutionnisme se déduit de la concurrence vitale entre les groupes. Le groupe, qui était capable de la réalisation d'une plus grande justice, fortifiait chacun de ses membres, et par là même la société, qui sortait victorieuse et se perpétuait au détriment des groupes moins justes. Subjectivement, l'explication résulte de la concurrence interne. La réalisation de la justice passe par trois phases. Dans la phase égoïste de la justice, l'individu respecte le droit de l'autre tant que celui-ci peut lui en imposer le respect. Dans la phase pro-altruiste les hommes, par les malheurs et les bonheurs sentis en commun dans les malheurs et les bonheurs du groupe entier, par les joies et les émotions éprouvées par tous dans des repas communs et dans des fêtes communes, commencent à faire l'expérience l'un de l'autre, à ressentir et comprendre leurs émotions. Chacun respecte la souffrance résultant de l'injustice, comme une souffrance ressentie par lui-même et tous la ressentent par une sorte d'égoïsme « à plusieurs ». Alors, l'autorité religieuse

intervient avec ses sanctions futures ou présentes et après elle l'autorité civile avec ses peines sévères. Tout cela préparait la troisième phase altruiste, dans laquelle l'homme respecte ou respectera la justice sans aucun mélange de calcul égoïste ; l'homme commence à aimer la justice pour elle-même et sans aucun profit immédiat ou futur, comme l'avare aime la richesse, seulement pour le plaisir de l'avoir. Socialement, la justice passe par deux phases plus générales qui englobent tous les phénomènes sociaux dans leurs transformations successives. Dans le stade militariste nécessité par le besoin d'unité sociale dans la lutte, la liberté, la justice et l'égalité ne sont point respectées. Elles sont remplacées par l'arbitraire d'un roi ou d'une caste dans la société et par l'absolutisme du père dans la famille. Dans le stade industriel auquel correspond un progrès dans toutes les activités sociales, la justice devient de plus en plus respectée par le progrès de la sympathie. Et cette sympathie s'est tellement développée aujourd'hui, qu'elle tend à transformer la justice en générosité ; elle veut transporter la justice de la famille dans la justice du groupe. « Il y a vingt ans, dit Spencer tout étonné, la sympathie prenait la forme de la justice ; de nos jours elle rétrograde vers celle de la générosité et cette générosité se manifeste par la pratique de l'injustice ». Il y a de l'injustice dans la générosité, parce que celle-ci ne traite pas chacun d'après son mérite personnel. Et il n'y a que la loi du mérite personnel qui développe l'individu et par conséquent le groupe. Sans cela, ceux qui ne sont pas aptes, c'est-à-dire les faibles de toute sorte, sont conservés, au dépens des plus aptes. Ceux-ci ne garderont pas l'avantage intégral de leur mérite. Ils faibliront à leur tour et avec eux s'affaiblira la société ; la société sera vaincue, elle périra dans

la concurrence vitale. Donc, de la nature même de la vie sociale, du fond même des choses, revient la devise « laissez faire », à qui la science positive ajoute « laissez mourir ». Et ce n'est pas assez, car les *sélectionnistes* outrés, demandent qu'on intervienne même, pour aider cette sélection par des moyens artificiels. On voit que malgré les efforts que nous avons faits, pour présenter la théorie évolutionniste sous un aspect subjectif, nous nous sommes vus forcés, par sa manière d'étudier la société, de revenir aux explications physiques. Elles sont la base de cette théorie et elles sont aussi la source de ses erreurs. En effet, les évolutionnistes se sont occupés plutôt de l'évolution en général, que de la société en particulier. Ils entreprenaient surtout la grande tâche, de faire entrer l'homme et la société, dans le « tout » de la nature. Et, comme pour ce but, ils avaient besoin d'analogies générales, ils ont négligé les différences spéciales. C'est ce besoin de monisme ontologique, qui devait produire la conception de l'organisme social, parce qu'on avait besoin d'un trait d'union entre la société et l'organisme biologique, pour pouvoir passer par celui-ci à la nature anorganique. Il y a sans doute des analogies entre une société et un organisme, mais où donc, dans la nature, ne peut-on pas trouver d'analogies. Avec un peu de bonne volonté, la société est un organisme et elle pourrait bien être tout autre chose, parce que les analogies ne manquent pas dans la nature. On en peut faire appel à tous les poètes. Mais la poésie n'est pas science. Où trouve-t-on, dans l'organisme biologique parfait, le dédoublement de fonctions qu'on trouve quelquefois dans une société ?

C'est toujours cet esprit de système, qui aboutit à l'égoïsme individuel et à l'explication égoïste de la sociabilité et de la jus-

tice. On devait trouver une analogie entre le minéral, l'homme et la société. Mais quand on explique la sociabilité par l'utile social, on tourne dans un cercle vicieux : l'utilité sociale implique la sociabilité. Pour pouvoir induire de l'expérience que la société est utile, il faut être dans la société ; car, avec l'égoïsme on ne peut expliquer la société que de deux manières : ou admettre le hasard de Démocrite, qui fait rencontrer l'homme avec l'homme, ce qui n'est pas scientifique ; ou il faut admettre que les animaux et l'homme ont dû faire de nombreux essais sociaux. Par conséquent, il a dû exister des sociétés d'hommes avec des bœufs, de moutons avec des oies, etc., jusqu'à ce que les animaux et les hommes aient trouvé que la société la plus utile, est celle de leurs semblables.

La même difficulté se présente avec l'apparition du sentiment de la justice. Concurrence, sélection et altruisme se contredisent. Certainement, ceux qui survivent dans un groupe ne peuvent être ceux qui se sacrifient pour leur semblables ; au contraire, ceux qui sont égoïstes jusqu'à la cruauté ont plus de chances de réussir. Et alors c'est l'égoïsme et non pas l'altruisme qui devait être renforcé par la sélection. Ce serait l'insociabilité croissante et non pas la sociabilité, que nous verrions se développer dans le cours de l'évolution. Malgré cette conclusion logique, l'évolutionnisme égoïste doit voir tout le contraire ; il ne trouve en remontant dans le passé, que sang et massacres. Il trouve que l'altruisme se développe par une sorte de discipline sociale et grandit comme une plante. Le droit est une création de l'état. L'évolutionnisme égoïste est un peu gêné pour donner l'explication de l'altruisme, que nous trouvons déjà au début de l'histoire. Il n'explique pas davantage la solidarité presque idéale qu'on rencontre

dans les sociétés plongées dans la misère et la stupidité ; pas plus que la concurrence vitale plus effrénée dans nos sociétés riches et civilisées. Dans nos sociétés modernes, il n'y a plus la lutte pour la vie ; c'est la vie pour la lutte et si ce n'est pas la loi de Malthus qui la provoque, c'est une autre cause. Mais l'évolutionnisme ne peut pas trouver cette cause, parce qu'il part de l'individu et du matérialisme moral.

De même, nous ne pouvons pas trouver une explication complète dans le matérialisme économique de K. Marx. Il parle avec dédain de ces théoriciens de l'utilitarisme, qui prétendent que l'homme n'agit toujours qu'en vue de l'utile personnel, et il admet une sorte de neutralité morale. L'organisation de la société, les modes même du sentiment et de la pensée, sont déterminés dans l'homme par la forme des rapports économiques de la société où il vit. Ce qu'il y a d'essentiel dans l'histoire et dans ses transformations, ce sont les rapports économiques de la société, les rapports de production des hommes entre eux. C'est la variété de ces rapports, qui fait dans la société, la variété de ses caractères et de sa morale. Ce n'est pas un idéal de justice qui transforme la société ; ce sont les relations économiques de production, toujours instables, qui devant faire place à d'autres relations économiques relativement plus stables, transforment aussi l'idéal de justice. Pour nous servir d'un exemple, la substitution de l'esclavage au système économique de l'anthropophagie, va opérer une transformation équivalente dans les conceptions politiques, morales, religieuses, etc. Jusqu'ici l'humanité a été poussée fatalement vers des rapports sociaux plus justes, par des transformations économiques ; elle a été en quelque sorte endormie ; mais lorsque la révolution socialiste sera réalisée,

lorsque l'antagonisme des classes prendra fin par la nationalisation des instruments de production, l'homme entrera dans une ère nouvelle où il réglera lui-même la marche des choses et les transformations sociales. C'est alors que commencera la véritable histoire de l'humanité. Mais si l'homme est un miroir passif de l'organisation économique, comment explique-t-on les aspirations morales générales de toutes les castes et de toutes les classes ? Comment explique-t-on la réalisation d'une certaine moralité toujours grandissante, même dans leurs rapports réciproques ; comment explique-t-on cette religion du bien, cette humanité rêvée, que les hommes attendent dès l'aurore de l'histoire, comme cette malheureuse fiancée dont parle Guyau ? Et s'il n'y a pas un fond déterminant dans la nature de l'homme, pourquoi la société humaine passe-t-elle de l'anthropophagie à l'esclavage, au servage et enfin au salariat ? Et pourquoi ne prend-elle pas une direction opposée ? Pourquoi s'approche-t-elle de l'altruisme et pourquoi ne s'en éloigne-t-elle pas ?

Il ne faut donc partir ni de l'individu ou du milieu général comme l'évolutionnisme, ni du milieu économique seul comme Marx. Cette erreur dans le point de départ, a fait donner un grand rôle à l'égoïsme individuel et au milieu externe et elle devait forcément négliger des propriétés déterminantes, dans l'évolution sociale. Certainement, l'individu est un résumé de la nature et par conséquent il doit résumer les propriétés essentielles de la nature entière : comme individu, il a la tendance générale de la conservation, il est égoïste. Mais il s'agit de savoir si cet élément composant ne souffre pas des transformations radicales, quand on le fera entrer dans le chimisme social. Il s'agit de savoir si dans cette combinaison sociale, le

même égoïsme individuel ne deviendra pas un égoïsme à *plusieurs*? Le « moi » égoïste de l'individu peut se dissoudre dans le « moi » collectif, et il peut aller jusqu'à son complet évanouissement, jusqu'au sacrifice de lui-même.

La société est un chimisme d'esprits individuels; elle est une association d'esprits humains, et les phénomènes sociaux doivent avoir pour base la société et sa nature. C'est donc de la société et de sa nature qu'il faut partir pour étudier les faits sociaux et leurs propriétés. Un exemple peut élucider la question. Pour connaître les propriétés de l'eau, qui est un composé, on étudie l'eau elle-même; on ne commence pas par étudier les propriétés de l'hydrogène et de l'oxygène qui la composent, pour en déduire les propriétés de l'eau. Or, c'est de cette dernière manière que procède Spencer dans ses études de sociologie, quand il part de l'étude de l'individu parce que, dit-il, les propriétés des composés ne peuvent être que les propriétés des composants.

Au contraire, c'est de la société que partira le professeur Gumplowicz, dans ses études sociales. La discussion sur le point de savoir si l'homme est égoïste ou altruiste, dit-il, est une discussion déplacée; l'homme n'est ni égoïste ni altruiste. Moralement, l'individu n'existe pas; il est le produit du milieu social où il existe. Et parce qu'il fait partie d'une nation, d'une caste, d'une classe ou d'une profession, il est le produit moral d'une profession, d'une classe, d'une caste, d'une nation. L'esprit de l'individu est l'esprit de la famille concentré dans l'individu par l'hérédité et l'éducation; l'esprit de la famille est l'esprit de la profession concentré dans la famille par une sorte d'hypnotisme, et ainsi de suite. Donc il ne faut pas parler de l'individu; il faut parler

du groupe dont il fait partie. Un agrégat social, qui a la même origine, les mêmes croyances, le même langage, les mêmes intérêts, les mêmes aspirations, est comme un tout compact qui a un seul esprit commun et un seul sentiment commun. Le moi de l'individu est absorbé dans le moi social. Entre les membres qui composent un pareil groupe, il y a une parfaite sympathie, une extrême solidarité, il y a un esprit de groupe que Gumpłowicz appelle « syngénétisme ». Entre les groupes, chaque groupe syngénétique en particulier, est animé d'une sorte de haine naturelle contre tout autre groupe étranger ; ils cherchent à s'exterminer chaque fois qu'ils se rencontrent. Voilà le fond du processus naturel d'évolution sociale : des éléments ethniques d'origines diverses, des races différentes, du polygénisme. Les individualistes dans leurs explications sociales, partent de l'individu et trouvent l'égoïsme individuel. Les collectivistes partent de la sympathie du groupe syngénétique, la généralisent et trouvent l'altruisme dans le fond de la nature humaine. Ce sont là des abstractions pures ; il n'y a que de l'égoïsme collectif et de l'altruisme collectif : il n'y a que du syngénétisme. Darwin commet aussi une erreur quand il parle de la concurrence vitale individuelle, parce que, en réalité, la concurrence vitale ne nous apparaît qu'entre les groupes syngénétiques. Quand la multiplication de la population et l'insuffisance alimentaire mettent face à face deux de ces groupes, l'humanité commence le premier chapitre sanglant de son histoire de la lutte éternelle entre les groupes syngénétiques. C'est de là que sortira l'évolution de la société. Les vainqueurs de la lutte s'assujettiront les vaincus ; ils feront la première division du travail et dans cette part du lion, les travaux pénibles se-

ront imposés aux faibles et les faciles aux forts. Par cette division du travail et de l'avantage qui en résulte, les arts se développent, les sciences progressent, les industries se perfectionnent, etc. Quand une première homogénéité apparaîtra dans le groupe, quand il sera capable d'une sorte d'armistice, il cherchera à conquérir un autre groupe et ils formeront ensemble une nation ; la nation cherchera à conquérir une autre nation, la race une autre race. Et « cela commence et recommence et se répète ». La scène et la forme peuvent changer, mais le fond reste toujours le même. Et le résultat ? Les vainqueurs diront qu'il y a progrès et les vaincus qu'il y a recul ; mais en réalité il n'y a ni progrès ni recul et c'est toujours la même chose, car plus ça change plus c'est la même chose. Et il ne pourrait pas en être autrement, car le fond de l'homme reste le même et on ne peut changer la pauvre nature humaine. Il y aura toujours des hordes, des tribus, des nations, des races et dans l'intérieur de ces groupes se formeront toujours des castes, des classes, des professions avec leur esprit syngénétique ; et alors il y aura toujours des luttes. La lutte est éternelle, la paix n'est pas de ce monde. Les vainqueurs et les groupes dominants organiseront la force de l'État pour dompter les vaincus, les dominés et pour défendre leurs privilèges quand les opprimés relèveront la tête. Voilà la vérité éternelle. Et alors, la sociologie sera le Messie rédempteur, qui nous fera mieux connaître notre malheureuse nature et notre plus malheureuse destinée dans cette « vallée des larmes ». Elle nous montrera qu'il y a une contradiction flagrante entre nos aspirations d'ignorants et la fatalité sauvage des lois sociologiques. En apprenant à nous résigner, nous allons nous adapter aux

fatalités sociales, comme nous nous sommes déjà adaptés aux fatalités physiques. De même que nous attendons avec résignation notre mort résultant de causes physiques, nous mourrons avec philosophie quand l'économie politique nous aura appris qu'au banquet de la vie les faibles n'ont pas de place ; nous renoncerons à l'idéal moral quand nous saurons que la morale est l'habitude d'une époque et d'une contrée. Nous recevrons avec calme l'injustice quand nous saurons que le grand Droit n'est que la règle imposée par le groupe dominant de la société. Et nous nous habituerons à l'asservissement politique, quand nous verrons que l'ordre politique est fatal comme l'État et que l'État est la négation de la liberté. Les groupes dominants de la société, voulant légitimer leur suprématie, se sont imposé une limite à leur arbitraire. Jusqu'à cette limite, c'était leur droit et le devoir des gouvernés ; au delà de cette limite, c'était le droit des gouvernés et le devoir des gouvernants. Voilà l'origine du droit et d'où sortira le sentiment de la justice. La lutte commença entre eux pour avancer ou pour reculer cette limite, chacun selon son avantage. Et le pauvre vaincu, prenant l'illusion pour une réalité, se trouva épris de ce leurre comme d'un droit réel « qui, dès lors, lui devient immanent et inné, et finit par le dominer ». La bourgeoisie prit l'idée, la renforça dans la lutte pour le droit et s'en servit pour combattre la suprématie de la noblesse et la présenter comme illégitime. Quand la bourgeoisie prend la place de l'aristocratie et s'assure la grande part dans la dure spoliation des vaincus, ceux-ci lui rappellent le sentimentalisme et l'idée de droit dont elle s'est servie contre la noblesse et en demande la réalisation. « L'idée » s'étend, elle prend des proportions inouïes, elle soulève les masses. Mais

« l'idée » est irréalisable et la pauvre humanité ne veut pas se guérir de cet idéal chimérique qui cause son malheur. Pauvre humanité, ton ennemie c'est la folie ! On ne peut pas réaliser l'idéal de liberté et d'égalité, parce que c'est le droit de la horde primitive qui tente de « s'acclimater dans une masse, qui comprend de trop nombreuses sociétés pour être sociables ». La bourgeoisie, à son tour, nie la réalité de l'idée de droit dont elle s'est servie et proclame l'idée darwiniste de la force, qui reprend son empire sur la société fatiguée de révolutions. « Ainsi s'accomplit dans le domaine des luttes sociales un cycle : le développement partait de la liberté et de l'égalité de la horde primitive, passait par le pouvoir et l'inégalité, par le droit et la loi, arrivait dans la liberté et l'égalité dans la révolution, puis à l'anarchie qui dissout les États, pour retourner, de cette situation intenable, à l'autorité réactionnaire avec restauration..., enfin au nouveau développement. Et indéfiniment les choses tournent ainsi ». Dans ses efforts pour la réalisation d'une justice idéale, l'humanité s'agite comme une mer dans son propre sein. Elle soulève des flots plus ou moins grands, plus ou moins hauts, mais qui tous finiront par retomber au niveau de la mer pour se relever de nouveau.

La source de tout ce pessimisme social est dans l'origine que Gumpłowicz trouve pour l'idée et le sentiment du droit. Pour lui, « notre idée de justice est une simple abstraction dérivée du droit étatique, liée à la destinée de celui-ci » ; et « imaginons que l'État et le droit créé par l'État disparaissent de notre passé : toute trace, toute notion de justice, disparaîtront de notre esprit ». Le droit précède donc la morale et toute morale est la consécration postérieure de l'orga-

nisation juridique, par l'adaptation des mœurs et des sentiments, des idées et des croyances à cet ordre de choses établi. Le droit et la morale qui en résulte sont la justification du fait : la théorie aristocratique vient justifier l'asservissement de la femme par la prétention qu'elle est née à une date postérieure ; la théorie aristocratique est inventée pour justifier l'asservissement des faibles, sous le prétexte qu'ils sont nés des fils cadets ou inférieurs d'Adam, etc.

Voilà la théorie étatique du droit qui, formulée pour la première fois par Platon est reprise par Hobbes, Hegel, Spencer, Bain, etc. « J'affirme, dit Platon, que ce qui est juste, n'est pas autre chose que ce qui est avantageux pour les plus forts » et Gumplowicz ajoute : « ce que l'État est obligé de faire, voilà ce qui est juste ; mais jamais, jamais, ce que l'État ne peut pas faire, ne peut être de la justice ». Mais si l'idée de justice est organique dans le groupe syngénétique, pourquoi ne le serait-elle pas entre les hommes de groupes différents ? La haine naturelle que Gumplowicz suppose entre eux, n'est qu'une nouvelle entité introduite dans la nature ; c'est une providence nouvelle. Et comme preuve qu'elle n'a pas une base réelle, c'est qu'il admet l'unification de ces groupes naturellement ennemis, pour tenter ensemble un nouvel asservissement. Or, une haine naturelle qui se perd n'est pas si naturelle qu'on le croit ; ce qui est naturel ne se perd pas. Et surtout, si cette amalgamation continuelle des groupes est possible, par la fusion graduelle de groupes, nations, races, castes, etc., par l'extension continue du « syngénétisme », on pourrait conclure plutôt à une future paix éternelle qu'à une éternelle lutte. C'est un avenir de justice idéale qu'elle nous ferait espérer. Si c'étaient la langue, la civilisation, la religion, les intérêts

communs qui faisaient le *syngénétisme*, n'étaient-ce pas justement leurs seules différences qui provoquaient la haine intergroupale ? Et alors le progrès qui est un grand niveleur moral et matériel, l'homogénéisation toujours croissante, nous réserve dans l'avenir, cette complète moralité groupale, cette idéale justice syngénétique. La vérité est que Gumpłowicz confond la base sociologique du droit avec sa base psychologique. Certainement la société influence et moule cette idée une fois entrée sur son terrain, mais la base psychologique individuelle, ne peut pas être changée du tout au tout. Il n'a pas cherché dans l'individu cette origine bio-psychologique du droit et parce que dans l'histoire le droit apparaît étatique, il conclut qu'il ne peut être qu'étatique, qu'il n'est qu'une abstraction et qu'il précède la morale. Sa trop grande préoccupation de la collectivité lui a caché l'individu ; la forêt lui a caché les arbres. Si le droit n'avait aucun corrélatif psychologique dans l'individu, je ne sais pas pourquoi on ne pourrait provoquer les mêmes orages sociaux d'altruisme général, avec une idée abstraite quelconque. Pourquoi n'aurait-on pu provoquer la frénésie humanitaire de la Révolution, avec l'idée abstraite de « feuille » ? Mais Gumpłowicz, lui-même, reconnaît implicitement que dans l'idée de justice, il y a encore autre chose que la simple abstraction. Il dit que, quoi que le droit produise la morale, il y a des droits qui ont la morale contre eux, qui n'ont pu produire une morale adéquate, parce qu'ils étaient basés sur des idées fausses de parti, de caste ou de classe, etc. Donc, tout droit ne peut produire toute morale ; il y a des principes moraux qui sont nécessaires et immuables. Cela se voit encore dans l'origine que Gumpłowicz assigne au droit : il dit que les conquérants l'ont établi,

parce qu'ils voulaient justifier leur suprématie. Or, si celle-ci avait besoin de justification c'est qu'elle était contraire à quelques principes humains ; car autrement, pourquoi des maîtres tout-puissants auraient-ils eu besoin de se justifier envers des faibles et des vains. La vérité est que la justice a des racines plongées dans la nature psychologique et sociale de l'homme, et qu'il faut étudier les deux sources. Et alors on trouvera que la justice est antérieure à l'État. Soutenir qu'avant l'État il n'y avait pas droit, c'est soutenir, comme dit Montesquieu, qu'avant le tracé du cercle les rayons n'étaient pas égaux. C'est une erreur de méthode qui explique le pessimisme social de Gumplowicz. Il va jusqu'à nier tout progrès moral et même tout progrès intellectuel. La preuve qu'il s'est accompli un grand progrès moral c'est justement l'exagération de l'injustice ; les sociétés trop immorales ne tomberont jamais dans le pessimisme à cause de leur immoralité. C'est justement la contradiction flagrante entre nos grands idéals moraux et la réalité immorale, qui nous fait voir partout du sang et de la boue. Pour paraphraser les mots du poète autrichien, Lenau, les hommes se sentent malheureux quand ils le sont trop et quand ils le sont trop peu. L'évolution morale comme l'évolution de toute chose, marche dans la forme d'une spirale de bas en haut. Elle semble tourner sur elle-même, mais elle monte toujours. Seulement nous voudrions qu'elle marchât en ligne directe et, impatients, nous croyons qu'elle n'avance pas du tout et qu'elle s'agite dans son sein comme la mer, sans pouvoir dépasser le niveau que par des flots éphémères. C'est plutôt aux montagnes qu'on pourrait comparer le progrès de la justice. Dans les réalisations historiques du sentiment de justice, les révolutions humaines

•

comme les révolutions géologiques, réalisent des collines, des monts Cenis, des Rosa, des Gaorisankar. Ce qui est acquis, ne se perd plus.

Par cette étude sur la méthode et sur le point de départ des études sociologiques, nous avons vu que la méthode expérimentale, que la méthode sociologique est la seule préférable et fertile dans notre sujet; qu'il faut partir de l'individu pour chercher l'origine bio-psychologique du droit et de la société, et pour chercher les modifications que la société lui fait subir. Commençons donc par l'origine du droit.

L'ORIGINE DU DROIT

Dans une première délimitation de notre sujet, nous avons dit que le droit est la forme imposée par la collectivité aux rapports des individus. Nous avons laissé comprendre que cette définition était trop large. En effet, dans tout corps de droit, on peut distinguer deux parties : une partie essentielle et fondamentale, l'objet premier du corps juridique, qui est la partie morale ; et une partie procédurale et secondaire, un moyen d'assurer et de garantir la première, qu'on peut appeler d'un nom général, la partie formelle. La distinction nette et précise de ces deux parties du droit, ressortira encore mieux des recherches que nous allons faire sur l'origine et le fondement de chacune d'elles.

La théorie de l'évolution a eu le grand mérite d'avoir proclamé l'identité complète de la volonté humaine en particulier et de la tendance générale de toute existence sensible. Tout agrégat physique ou biologique tend à persister dans sa manière d'être, dans sa constitution intime. Dans l'animal et dans l'homme, la désagrégation anatomique se répercute dans la conscience psychique, par la douleur ; et le maintien et le développement de l'agrégation organique se répercute dans la conscience par la sensation de plaisir. Toutes les sensations, si variées qu'elles soient, et tous les sentiments qui en résultent, ne sont que des complications de ces sensations de douleur ou de plaisir, qui nous annoncent une disso-

lution ou un développement de la constitution organique. Toute douleur psychique est un commencement de mort physique. Donc, l'homme doit éviter la douleur, parce qu'il tend à se conserver. Voilà sa volonté et elle est commune à toute la nature. La différence est de forme ; elle n'est pas d'essence. L'homme réagit et doit réagir sous peine de mort, contre tout ce que la sensation de douleur accompagne, parce que cette sensation n'est qu'un avertissement du danger dans lequel se trouve l'organisme. Et, c'est la base de toute la morale, car on juge toute conduite, selon qu'elle convient ou ne convient pas aux conditions de l'existence de l'organisme. Voilà le critérium de toutes les vertus individuelles, de toute la morale individuelle. Tous les autres besoins de l'homme et donc toutes les autres vertus, ne sont que des corollaires de ce premier principe de conservation individuelle. Nous allons voir que la justice aussi, avec ses variations de formules, se réduit en dernière analyse, au besoin organique d'éviter la douleur, et que l'injustice n'est que la condition d'existence qui, si elle durait un temps plus ou moins long, aboutirait à la destruction de l'individu. La base de la justice est aussi organique (1).

L'homme, comme individu, a des besoins qui résultent de sa nature animale indépendamment de sa nature sociale. Tout homme, comme tout animal sociable ou non, doit consommer pour entretenir sa vie. Il doit chercher sa nourriture. Mais l'homme social, plus encore que tout autre animal, contracte

1. Elle est tellement organique, que « si par impossible, dit M. Farde, l'idée du Droit venait à disparaître aujourd'hui de l'humanité, elle renaîtrait fatalement demain ». Et parce que le fond organique de l'homme est le même, l'idée de Droit est essentiellement la même en tout pays et en toute race.

des goûts et a des besoins qui sont le produit direct de la vie sociale et qui naissent ou se développent par la combinaison ou la modification de ses besoins individuels. Pour la satisfaction de toutes ces nécessités essentielles ou factices, l'homme doit dépenser une quantité quelconque d'énergie, afin de produire les objets ou de réaliser les conditions qui peuvent assurer la satisfaction de ces besoins. Cet effort musculaire, cette consommation d'énergie, qui se traduit dans la conscience par une sorte de gêne, pour ne pas dire de souffrance, produit une sensation musculaire, la sensation de l'effort. Entre cette sensation de l'effort et le but poursuivi, s'établit une sorte d'association qui à force de se répéter devient indissoluble. Toutes les fois que la sensation de l'effort se présente sans que l'avantage désiré s'ensuive, il résulte une douleur, une souffrance qui affecte notre moral et notre organisme. La source de cette souffrance est triple. Nous souffrons d'abord parce que nous avons consommé une énergie, et toute consommation d'énergie nous affecte péniblement. Nous souffrons ensuite, parce que de cette façon une association entre deux états de conscience est rompue, comme nous souffrons quand nous nous séparons des objets qui nous sont devenus habituels. Nous souffrons enfin, parce que l'objet poursuivi était considéré comme une condition de notre existence et que, en manquant notre but, notre existence même en est indirectement menacée. Nous avons donc une triple cause, une triple explication de notre attachement pour les objets que nous produisons ; et cette base du droit de propriété, nous venons de le voir, est un jeu d'associations d'idées qui, directement ou indirectement, peuvent provoquer une souffrance quand elles sont rompues. Cette association d'idées entre la poursuite de l'objet voulu et sa réalisation, peut avoir

deux formules : l'une positive, l'autre négative : *tantum laborat tantum manducet*, c'est-à-dire qu'on veut le produit intégral de son travail ; et, *qui non laborat nec manducet*, c'est-à-dire nul avantage sans un travail. Nul avantage sans un effort ; nul effort sans un avantage est la formule de la justice économique. C'est là ce que Marx veut dire dans sa théorie de la plus-value. Les ouvriers, poussés par la faim, vendent aux monopoleurs des moyens de production, toute leur capacité de travail. Les capitalistes ne payent pour toute cette capacité de travail que son coût de production, que sa *valeur marchande*. Ils gardent pour eux tout le profit qui résulte de la différence entre la valeur marchande et sa *valeur d'usage*. Car le travail humain produit plus qu'il ne coûte, il produit une plus-value. Les capitalistes gardent pour eux la valeur du *sur-travail*, continue-t-il, et cette soustraction est contraire à la formule de la justice : quant à l'ouvrier, il n'obtient pas tout le produit de son travail ; on a un profit sans un effort, quant aux patrons. La difficulté de la formule vient de ce que Marx explique un problème moral, en se servant de termes économiques. Les produits doivent leur valeur au travail incorporé aussi bien qu'à d'autres causes sociales ; mais la justice humaine ne veut tenir compte que du travail. Le fond de la justice économique est le travail. Lavelaye s'étonne que Marx ne tient pas compte de la loi de l'offre et de la demande, et il suppose que Marx s'est proposé, peut-être, de l'étudier dans son deuxième volume sur le *capital*. Marx ne nie pas l'effet de la concurrence sur la valeur, car ce serait nier l'évidence. Il se place au point de vue de la justice pure et se borne à soutenir, que c'est justement cette concurrence qui mène à l'injustice.

Le même principe de l'effort justifie le droit à la propriété

intellectuelle qui elle aussi est un travail. On consomme une énergie en produisant un chef-d'œuvre poétique, comme on consomme une énergie en n'importe quel travail. S'il est vrai que les idées qu'on combine sont les produits anonymes de la société, il n'y a également rien dans la nature qui soit le produit exclusif et intégral de notre travail. Nous ne produisons rien, nous incorporons seulement du travail et la justice humaine demande la récompense de tout travail et cherche partout le travail pour lui attribuer son produit. L'accusation de monopole n'est pas sérieuse non plus, parce que l'auteur laisse dans le domaine commun les matériaux qu'il a travaillés, et il ne demande que le monopole de sa manière à lui, d'utiliser ces matériaux. Accuser de monopole un auteur qui utilise les mêmes matériaux, que les autres peuvent utiliser à leur tour, ce serait prétendre que celui qui se chauffe au soleil, monopolise ce soleil qui n'en chauffe pas moins tout le monde.

La même formule de la justice, et à peu près pour les mêmes motifs, s'applique aussi à la propriété morale, à la position avantageuse et profitable, que j'ai acquise, par mes mérites personnels, intellectuels ou moraux.

La formule de la justice peut se traduire aussi en d'autres mots : j'ai le droit à l'intégrité de ma position matérielle acquise, et tous ceux qui l'attaquent injustement, d'une manière ou d'une autre, commettent une injustice. C'est ici qu'on peut voir la nature de l'obligation et déduire sa philosophie. Quand vous m'avez fait une promesse, j'ai acquis la propriété de cette promesse. Elle est entrée dans mon patrimoine et si vous vous avisez de la retirer, de ne pas l'exécuter, vous me causez un préjudice. Le préjudice est donc le critérium auquel se réduit en dernier lieu, et la nécessité d'exécuter une obliga-

tion et la manière de la conclure. Parce que tout acte juridique chez les anciens était un rituel religieux et parce qu'un rituel devait être accompli par tous ceux qui voulaient se lier religieusement par cet acte, les Romains demandèrent le consentement simultané des contractants, pour parfaire une obligation. Parce que le rituel devait être simultané, des deux côtés, on sacrifia le fond à la forme, on finit par exiger aussi le concours simultané des consentements et on en fit une condition indispensable pour l'achèvement du contrat. De cette manière on s'éloigna beaucoup de la véritable essence du contrat qui est le préjudice. Quand, dans notre société, apparurent les prospectus, les offres faites par correspondance et les autres formes d'offres unilatérales, on se demanda à quel moment le contrat est parfait ; on s'en rapporta au formalisme romain et on en demanda la coexistence des deux volontés. Mais les volontés ne sont pas le vrai fondement des obligations. Le fondement en est dans le préjudice et c'est cette considération de préjudice réel ou présumé qui fait que la société garantit quelques concours de volontés, et n'en garantit pas d'autres. La volonté n'est qu'un signe extérieur qui sert à présumer ou non un préjudice, pour garantir ou non l'exécution d'une obligation. En effet, si vous me faites une promesse que j'accepte, je commence à la compter dans mon patrimoine ; je compte sur elle et je règle mes affaires en conséquence. Mon consentement signifie que je commence à me conduire comme si j'avais notre promesse dans mon patrimoine et si vous la retirez, vous me causez un préjudice. Donc la première obligation se forme quand vous ne pourrez plus retirer votre promesse sans me causer un préjudice. De même, si vous me faites une offre par correspondance et que

j'accepte, du moment que d'une manière ou d'une autre je peux vous prouver que je l'ai acceptée, le contrat est formé, sans qu'il soit en outre besoin, que vous connaissiez mon acceptation. C'est à partir du moment de mon acceptation que je commence à régler mes affaires sur votre promesse ; c'est de ce moment là, que je la compte dans mon patrimoine ; c'est de ce moment là que le contrat est formé pour moi. Vous ne pouvez plus vous désister. Quand à moi, vous ne pouvez compter sur mon acceptation, avant d'en prendre connaissance. C'est de ce moment que vous pourrez compter ma promesse dans votre patrimoine et régler vos affaires en conséquence. Jusqu'alors je peux la retirer sans que vous puissiez arguer d'aucun préjudice. Donc, ce n'est pas d'après la coexistence des volontés, mais d'après le préjudice, qu'il faut résoudre la question de savoir à quel moment se forme un contrat au cas d'offre unilatérale. Le préjudice, le fondement organique de tout droit, jette une vive lumière sur la question.

Nous venons de voir que la justice économique a une base organique : voyons si l'on ne peut pas trouver le même fondement pour la liberté. Les propriétés les plus élémentaires d'un organisme se ramènent au mouvement. Il y a du mouvement dans le corps comme il y a du mouvement partout dans l'univers. La vie des muscles, la vie des nerfs n'est qu'un courant continu, un chimisme organique sans fin. La conscience et la sensation ne sont que les propriétés psychiques, de ces courants physiologiques. Ce mouvement produit un besoin de mouvement, car, un surplus d'énergie vitale produit une sorte de malaise, une sorte de gêne et il demande à être consommé. Il y a dans l'organisme, un besoin d'expansion

vitale : les muscles veulent agir, la tête veut penser, la pensée tend à se réaliser : ceux qui n'agissent pas comme ils pensent, pensent incomplètement. Toute compression, tout obstacle à ce besoin d'expansion vitale, provoque une souffrance et parce que l'homme réagit contre toute souffrance comme étant nuisible à l'organisme, il réagit aussi contre toute compression externe, il veut la liberté. Quoique, en dernier lieu, tout besoin de liberté soit organique, on peut diviser le besoin de liberté en liberté physique et liberté morale. L'homme veut la liberté physique de locomotion, la liberté du travail, d'émigration, etc. Il veut la liberté morale du culte, de la conscience, la liberté de la parole, de la tribune, de la publicité, etc. Il veut aussi la liberté de contracter. Quant à la liberté, politique on lui conteste, à tort d'après nous, les mêmes qualités que nous trouvons dans les libertés énumérées plus haut. Le fondement organique est le même. En effet, comme j'ai le besoin organique de croire comme je veux et de manifester mes croyances par le culte que je veux, j'ai le besoin organique de croire que moi ou la société doit prendre telle ou telle mesure nécessaire à ma conservation et à la conservation de mes droits. J'ai le besoin de faire de la politique interne ou externe et comme le fondement est le même, les droits politiques sont des droits comme tous les autres droits. Mais parce que la question réclamerait de long développements, bornons nous à cet exposé général.

Nous voyons donc que la liberté est tout aussi bien organique que la propriété (1). Toutes les deux dérivent du même fondement vital. Si cette explication n'est pas si grandiose que

1. Rousseau disait que l'homme est sacré, parce qu'il est *libre* ; nous voyons qu'il est libre parce que sa souffrance est sacrée.

les explications métaphysiques, elle a au moins le mérite d'être plus plausible et plus simple. Cet humble fondement n'aura pas pour résultat de détruire le charme et la fascination que la Justice a exercés et exercera toujours sur l'humanité. Parce que la chimie nous a appris que le diamant est un charbon, aimons-nous moins le diamant ?

Nous avons donc vu, que la justice économique et la liberté, ne sont que les métamorphoses de la nécessité de tout organisme d'éviter la douleur. Mais, comme toute condition qui évite la douleur et qui offre les moyens de développer la vie, la liberté et la justice finissent par être aimées pour elles-mêmes et indépendamment de l'avantage qu'elles présentent. Il arrive avec la justice ce qui arrive avec la richesse : on aime d'abord l'argent pour les commodités qu'il nous procure et ensuite, l'avare aime l'argent pour lui-même. De même, les hommes, idéalisant ces complètes conditions de l'existence, les renforçant dans les continuelles luttes pour le droit, arrivent à faire de la justice une abstraction qui nous enthousiasme. Pour sa défense, la Justice, qui est la condition d'éviter la mort, peut nous faire aller gaiement à la mort.

L'injustice est donc une souffrance et la principale obligation que je cherche, d'une manière ou d'une autre, à imposer à toute la nature externe, est de respecter ma propriété et ma liberté. Je demande d'abord une abstention, une morale négative : le respect de ma personne, de ma propriété et de ma liberté. Mais ce n'est pas seulement l'injustice qui me fait souffrir ; je peux être menacé dans mon existence par d'autres causes et non pas par un de mes semblables ; ou si je suis menacé par l'un de mes semblables, il y en a d'autres qui ont respecté mes droits, qui ont respecté la morale négative.

tive. Dans cette occasion, je désire un secours, je veux qu'on me vienne en aide. Et comme ce secours est une condition de mon existence, j'idéalise cette condition de mon existence, je l'aime et j'en fais une vertu : la générosité. C'est la morale positive ou la morale proprement dite. La morale négative ou la justice est formulée admirablement dans le dicton de la Bible : *ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fasse* ; la morale positive est proclamée par Confucius : *faites à autrui ce que vous voudriez qu'on vous fasse*.

Nous venons de déterminer la partie essentielle de tout corps de droit, la partie que nous avons appelée la partie morale et qu'on appelle généralement la justice. La justice est en quelque sorte l'âme de toute institution juridique, et ce qu'on trouve en plus, n'est qu'un ensemble de moyens de garantir la justice. Elle est tellement l'objet principal de tout corps de lois, que s'il pouvait se faire que la justice ne soit jamais contestée ou violée, toutes les autres parties secondaires pourraient manquer ou manqueraient certainement. Mais parce que cette partie formelle, cette partie instrumentale sert directement à assurer la partie essentielle, par une sorte d'association d'idées, qui fait estimer les moyens comme on estime le but, on arrive à mettre sur le même plan la justice et la procédure. Et alors, on voit la justice menacée, chaque fois que la procédure est négligée et on étend aussi à celle-ci le nom de droit.

Ici se présente l'occasion, déjà annoncée, de mieux montrer l'étendue de notre sujet. Nous voulons parler de la partie essentielle du droit, c'est-à-dire de sa partie morale. Si nous nous occupons quelquefois de la partie formelle, nous ne le ferons qu'incidemment et pour donner plus de relief à la partie morale. L'objet principal de notre étude, se réduit à chercher

quel degré de moralité réalise l'organisation juridique de la société, dans les différents stades de son évolution. Si nous n'avons pas employé le terme « d'histoire » du droit, c'est parce que nous ne nous limitons pas seulement à l'histoire et parce que nous croyons que la méthode sociologique est préférable à tous les points de vue que nous avons signalés. Nous n'avons pas choisi le mot « transformation » et nous avons préféré le mot « évolution », parce que celui-ci contient celui-là et il est encore plus compréhensif. Il ne signifie pas seulement qu'une forme de droit plus complexe résulte d'une autre plus simple, mais il implique également une philosophie unitaire de la nature. Il signifie encore que dans les changements du droit, il y a quelques types de développement que tend à reproduire toute société qui se trouve dans les circonstances nécessaires. Cette identité de type résulte de l'identité organique de la nature humaine.

Si l'homme vivait isolé, il ferait tout ce qu'il voudrait et tout ce qu'il pourrait pour la satisfaction du besoin de conservation et de ses dérivés. Cette satisfaction ne serait limitée que par l'étendue de sa puissance. Tout dépendrait de sa propre activité pour se procurer le plus de plaisirs et éviter le plus la douleur. Les sentiments individuels seraient seuls développés, et jusqu'à l'infini. Mais l'homme, animal sociable, trouve dans la même société, d'autres hommes avec les mêmes besoins que lui. Alors se présente la question de savoir comment l'homme respecte les besoins d'un autre homme, comment il respecte la justice et comment il la comprend. Et comme la justice est le respect de la souffrance directe ou indirecte, cela revient à se demander comment l'homme respecte-t-il la souffrance ? Pour résoudre ce pro-

blème, il faut chercher d'abord comment l'homme devient sociable et qu'est-ce que c'est que la sociabilité.

Nous avons vu que Darwin et Spencer, pour expliquer l'origine de la société, insistent exclusivement sur les considérations utilitaires. Sans doute Darwin a raison de dire que nul être ne revêt un attribut nouveau, s'il n'est pas avantageux à l'espèce dans la concurrence vitale. Mais la sociabilité résulte d'un attribut qui ne peut ni se gagner ni se perdre, parce qu'il fait partie de la nature humaine même. Il y a d'ailleurs des attributs qui sont acquis pour d'autres considérations que l'utilité et il y en a d'autres qui ne sont pas toujours utiles. Les sauvages lient un pélican et le font crier pour exploiter la pauvre sympathie animale ; car les autres pélicans lui apportent en abondance du poisson, dont profitent les sauvages. Les perroquets volent en cercle avec des cris plaintifs, autour de leur semblable tué, jusqu'à ce qu'ils tombent victimes eux-mêmes de leur solidarité. Voilà des attributs qui ne sont pas utiles dans ces cas et cependant ils ne se perdent pas. Il n'était pas utile non plus, le dévouement du vieux singe dont nous parle Brehm, qui s'exposa et tomba tué, en voulant emporter un autre singe blessé.

La sociabilité naît du plaisir que nous sentons à vivre avec nos semblables, comme avec plusieurs exemplaires de nous-mêmes. Et ce plaisir est d'autant plus grand que nous le sentons plus identique à nous. M. Espinas explique ce plaisir de voir notre image multipliée, d'où résulte la sociabilité, par des considérations psychologiques, tirées du jeu des images et des idées. En effet, l'utilité n'est pas toute la vie de l'homme ; dans plusieurs cas, sinon dans la plupart, le but de la vie est la vie même et l'utile n'est qu'une fleur que nous cueillons en passant. Le but de la vie est l'exercice de la vie ou, comme dit

Guyau, la vie ne se maintient qu'à condition de se répandre. La société de nos semblables nous donne l'occasion d'exercer notre vie d'une manière agréable. En effet, d'après une loi physiologique et psychologique, quand nous nous représentons une personne quelconque, avec ses attitudes, ses mouvements, ses paroles, etc., cette représentation s'exécute non seulement au moyen du cerveau, mais au moyen de tout le système nerveux et du corps entier. Nous imitons, en petit, toute l'activité de son corps et inconsciemment et involontairement, nous reproduisons l'activité de cette personne, comme un diapason reproduit la note d'un autre diapason. De cette manière, « l'être intelligent qui imagine une attitude, qui reproduit en lui-même idéalement un son, commence toujours en quelque degré à prendre cette attitude, à proférer ce son » (Espinass. *Les sociétés animales*).

Cette consommation de notre énergie, ce jeu physiologique inconscient, produit le plaisir qui résulte de toute activité modérée, de tout déploiement facile de l'activité. Ce plaisir produit par nos semblables nous pousse vers leur société et surtout vers la société des plus semblables. En effet, pour que le plaisir soit complet, il faut que nous puissions nous imiter complètement, il faut que nous puissions vivre mentalement l'un dans l'autre, il faut que l'imitation suggestive de l'activité soit parfaite. Or, l'imitation la plus parfaite est l'identité la plus parfaite. Cette consommation modérée de notre activité par l'image de l'activité d'un autre, est la même activité, le même jeu physiologique qui constitue le fondement des arts. C'est la même excitation modérée de nos facultés, la même activité serrée entre deux limites. L'art est la stimulation de nos facultés et la société la stimulation de notre « moi » ; la

sociabilité est la poésie du « moi ». C'est parce que je le sens être moi-même que j'aime mon semblable et Guyau a raison de dire que le plaisir que trouve la mère à caresser son enfant, est le sentiment de l'harmonie complète de la chair de cet enfant et de la sienne propre.

Cette possibilité inconsciente de se sentir dans la vie d'un autre, commence par être seulement physiologique et en montant dans l'échelle animale jusqu'à l'homme, on la trouve psychique, on la trouve intellectuelle : c'est la sympathie. Dans l'amœba, la plus basse des créatures connues, le contact mécanique des cellules fait nécessairement retentir les modifications de l'une dans le sein de l'autre et forme la sensation de similitude ou d'identité entre elles. Il se produit alors une sorte de connexion toute mécanique, une sorte d'amastomose de l'irritabilité cellulaire, une sorte d'*égoïsme à plusieurs*, qui est le germe de la future sympathie psychologique.

Quand les animaux sont dissemblables le résultat est tout contraire, et le fait s'explique physiologiquement par la théorie de Spencer, du choc nerveux. « La rencontre imprévue de deux amis, séparés depuis longtemps, dit Giddings, a quelquefois produit la mort de l'un deux. De tels faits prouvent que la rencontre occasionne un choc nerveux, ce qui est, sans contredit, un mode de conflit ». Ce choc nerveux produit des conséquences psychologiques d'une grande portée sociologique. Nous nous apercevons toujours d'abord des différences et ensuite des ressemblances. Dans un pays étranger, nous exagérons toujours les différences qui nous séparent des autres hommes et si la dissemblance est trop grande, nous ressentons une impression pénible de cette différence. Dans un voyage, le bagage le plus gênant est celui de nos préjugés nationaux.

Chez les animaux, la vue d'un étranger produit la peur. « Un singe, dit M. Espinas, montre, en présence d'un caméléon, la terreur la plus comique ». A cause de ce trouble nerveux produit par la dissemblance, « s'ensuit, dit M. Giddings, que les créatures vivantes dissemblables, en se rapprochant, par leur contact, créent un trouble psycho-physique plus grand que celui que produisent des créatures semblables. De ces conditions de la vie mentale, il résulte que l'attention est toujours très occupée par des différences entre un être et ses compagnons, par les non-ressemblances entre une espèce et les autres espèces ».

S'il n'y avait que des différences, toute société serait impossible et c'est pour cela que les sociétés sont composées seulement d'animaux semblables et d'espèces semblables. C'est seulement sous cette condition que le jeu physiologique de l'activité et le plaisir qui s'ensuit peut se produire. Dans une société de semblables, l'homme jouit de soi-même en contemplant les autres, jusqu'à ce que leur présence devienne un besoin vivement ressenti. La société de présence, la société pour la société, est dans bien des cas de la vie journalière, plus nécessaire que la société de coopérations, que la société intéressée. « Plus ce besoin sera satisfait, plus il deviendra impérieux, et la sympathie se développera davantage à mesure qu'elle sera plus cultivée. » La sélection naturelle de Darwin s'en est emparée et a contribué à l'accroître et à lui donner une fixité plus grande, de manière que, d'intellectuelle qu'elle était d'abord, elle nous apparaît aujourd'hui comme une impulsion physiologique désintéressée.

On ne saurait nier l'influence des avantages que présente la vie sociale sur le développement de la sociabilité. Tout ce

que nous soutenons c'est qu'ils ne l'ont pas produite. L'homme aime donc la société d'un côté pour l'utilité qu'elle lui présente, d'un autre côté pour le plaisir qui résulte de sa nature sociable. La société influence d'abord sur la vie mentale des individus, par le développement des susceptibilités originelles et des facultés natives ; elle influence ensuite sur la manière de satisfaire les besoins économiques. En effet, à l'attraction sympathique et spontanée du semblable pour son semblable, succéda la délégation des fonctions ou la division du travail social et la subordination de ces fonctions. La première coopération sociale se rapporte à la défense du groupe : l'apparition des chefs. Cette première délégation s'observe chez les éléphants et les singes qui se soumettent à un vieux expérimenté. Les cacatoès et les perroquets mettent des sentinelles et écoutent leurs avertissements. Les cerfs, les antilopes, les gazelles, les rennes, les chevaux ont également des chefs. Mais ensuite, dans les sociétés humaines, la spécialisation croissante des fonctions sociales et la division croissante des fonctions économiques, produisent un surplus de forces sociales qui peut être consommé dans des activités autres que la satisfaction des besoins économiques. Ce surplus d'énergie sera la base de tout progrès social et il va influencer le développement de la mentalité : la société emploie son surplus de force sociale dans des activités qui prennent la forme du jeu, et le jeu a été le plus grand agent éducateur dans les communautés animales. C'est un besoin général dans le règne animal et on l'observe chez les oiseaux, dans les villages des chiens de prairie de l'Amérique, etc. Chez les hommes, le surcroît d'énergie à dépenser devient de plus en plus grand et le jeu occupe une place importante dans la vie du sauvage. Il se

manifeste par les danses communes qui ont une origine érotique, guerrière ou imitative et par les fêtes communes qui ont une origine plus complexe. Ces divertissements et ces fêtes communes offrent l'occasion de ressentir en commun des joies communes et par conséquent de faire l'expérience réciproque des états d'âme et de leurs manifestations extérieures. De cette manière se développe encore la susceptibilité à la suggestion, l'aptitude à l'imitation, à la sympathie, à la distinction et à la coordination. Ensuite, l'expérience plus variée dans la vie sociale que dans la vie isolée, développe les facultés intellectuelles qui réagissent à leur tour sur tout le reste. Par ces avantages directs ou indirects de la vie sociale, la société et la sociabilité sont devenues l'arme la plus puissante dans la concurrence vitale et on peut dire que l'histoire du règne animal est le triomphe de la sympathie. Si l'on objecte que cette explication se heurte au fait que certains animaux très puissants, comme les carnivores, sont insociaux et féroces, on peut répondre qu'il n'y a pas de preuves que les carnivores auraient toujours été insociaux. La sociabilité les a menés peut-être jusqu'au moment où elle ne leur était plus nécessaire dans les conditions de leur existence : quand ils ont acquis la force et la ruse, tout sentiment sympathique disparut. Si les autres qualités d'une espèce sont nécessaires et avantageuses dans des circonstances rares et variables, la sociabilité est une arme avantageuse dans la lutte pour la vie, à peu près dans n'importe quelles circonstances. Les espèces qui l'abandonnent sont condamnées à la décadence ; celles qui la conservent et la développent ont les plus grandes chances de survie et d'évolution. « Les hauts vertébrés, et en particulier la race humaine, dit M. Kropotkin, sont la meilleure

preuve de cette assertion. Quant à la faculté intellectuelle, si tout darwiniste convient avec Darwin, qu'elle est l'arme la plus puissante dans le combat pour la vie et le facteur principal de l'évolution, il doit reconnaître aussi que l'intelligence est une faculté éminemment sociale. Le langage, l'imitation et l'expérience accumulés sont autant d'éléments de développement intellectuel dont l'animal insociable est dépourvu. C'est pourquoi nous trouvons au haut de chaque classe d'animaux, les fourmis, les perroquets et les singes, réunissant tous la plus grande sociabilité au plus haut développement de l'intelligence ». Si la sympathie est la condition de la vie (n'est-elle pas la vie même?), en changeant un peu les termes, on peut dire que la vie est la lutte pour la sympathie. Dans la tragédie universelle de la nature, dans le choc mortel des espèces, la vie nous apparaît comme un vaste concours de sympathie, dans lequel le premier prix devait être décerné à l'homme, à l'espèce humaine. Une fois proclamé roi de la morale, il devenait le grand *sélecteur* de la sympathie sur la terre, par le secours qu'il donnait aux autres espèces sociables, dans leur lutte commune contre la nature insociable. Si l'homme n'avait su domestiquer les animaux et si les animaux n'avaient pu être sociables pour être domestiqués, l'homme n'aurait jamais achevé sa civilisation et les autres animaux seraient peut-être tombés la proie des carnivores. Le chien, le lama, le mouton, le bœuf, le cheval, l'éléphant ont élevé l'homme vers sa haute destinée et l'homme a été leur grand protecteur. L'homme est l'œuvre de sa sociabilité. Aujourd'hui, quand il est devenu le maître indiscutable par la soumission de toute la nature, perdra-t-il la sociabilité et avec elle son spectre ? Des pessimistes proclament que sa grandeur

fera son malheur : une fois maîtres sans rival dans la nature, les hommes ont commencé à s'entre-déchirer ; et les espèces vaincues, retirées dans les monts et dans les forêts, attendent l'heure de l'épuisement du vainqueur pour le détrôner.

Ces quelques notions sur la sociabilité nous permettront de trouver la nature de la société et le caractère essentiel qui la différencie de tout autre phénomène. Une première confusion dans cette question, est née du fait qu'on n'a pas su distinguer une association ou coopération, qui est un terme générique, d'une société, qui est un terme plus restreint. L'économie politique établit la théorie que la coopération et l'aide mutuel sont les traits caractéristiques de la société. Mais la coopération ou la division du travail se trouve également dans les organismes biologiques et elle peut se trouver aussi entre les éléments qui ne constitueront jamais une société ; et même entre des animaux d'espèces différentes. On peut dire la même chose de l'aide mutuelle. M. Tarde trouve le caractère de la société dans l'imitation, c'est-à-dire dans l'impression qu'un individu fait sur un autre et les modifications mentales qui en résultent. Mais, comme le remarque M. Giddings dans les exemples qu'il donne, des ennemis peuvent aussi s'impressionner et s'imiter réciproquement : le serpent impressionne l'oiseau qui tombe fasciné dans sa bouche ouverte. L'imitation est donc, à son tour, trop compréhensive. Quant au contrat social, il peut très bien ne pas être réalisé ou même manquer complètement dans quelques stades d'évolution, sans que pour cela la société cesse d'exister. La lutte entre les groupes « syngénétiques », leur fusion extensive, l'évolution qui en résulte et que M. Gumplowicz voudrait donner comme autant de caractères essentiels de la société, se rencontrent dans des grou-

pements d'animaux d'espèce différente, qui ne formeront jamais une société. En effet, on peut appeler société, l'association qui, composée d'individus conscients de la même espèce, contient en elle les éléments nécessaires des transformations incessantes et qui peut arriver, si les circonstances ne s'y opposent, à de telles organisations complexes et durables, qu'il en résultera la satisfaction et le développement des facultés individuelles. Le caractère d'une telle association est la *conscience des plus semblables*. J'entends par ce mot un état de conscience, dans lequel chaque être, à n'importe quel stade de développement, reconnaît un autre être conscient comme le plus semblable à soi-même. Cette conscience est le produit de la sympathie ou, elle n'est que la sympathie limitée à une association qui est ou peut devenir organique. C'est cette *conscience des plus semblables* qui explique l'imitation vraiment sociale, parce que l'imitation la plus parfaite est l'imitation des plus identiques. Elle explique aussi le contrat social, la coopération et le *syngénétisme*, parce qu'elle est leur base commune. Elle explique également la sociabilité et constitue le caractère distinctif des grandes divisions du règne animal et des multiples groupements sociaux. Dans le règne animal, elle délimite les espèces et les races ; dans les races les groupements ethniques et politiques ; dans les nations, elle est la base des esprits de caste, classe, profession, parti, école, religion, etc. C'est également la *conscience des plus semblables* qui détermine la variation de la morale du même individu, selon que les autres sont ou non, selon qu'ils s'éloignent plus ou moins du type des plus semblables à soi-même. Après la pénétration des consciences, la pénétration des esprits : la raison de l'individu est le préjugé des

plus semblables. On sent, on marche, on parle, on raisonne, on mange comme les plus semblables. Comme les différents éléments cristallisables s'arrangent à leur place pour former les différentes parties d'un cristal, une masse hétérogène d'individus se cristallise d'elle-même, d'après les affinités des plus semblables.

La cause de tous ces phénomènes? Nous l'avons expliquée quand nous avons parlé de la sociabilité : c'est la sympathie imaginative et la pénétration des consciences qui en résulte. Voyons maintenant les effets. Supposons un groupe composé d'éléments les plus semblables. Dans un tel groupe existe ou va exister une pénétration graduelle et continue des « moi » individuels, une anastomose graduelle des consciences et le résultat sera un *organisme de consciences* ou une conscience unique multipliée par le nombre des individus. Par la sympathie imaginative, l'un vit dans chacun des autres et tous dans chacun. Un courant nerveux qui partira de l'un d'eux, traverse tous les autres comme s'ils n'étaient qu'un seul individu. Si c'est une idée, c'est une seule tête qui la pense ; si c'est une émotion, c'est un seul cœur qui la sent. Quand on touche une des abeilles accrochées l'une à l'autre dans une ruche, un frisson traverse instantanément les quelque dizaines de milles qui composent la ruche. Si l'un des individus ressent une douleur, elle est vivement ressentie par tous : chaque individu a mal au cœur de l'autre. Par la pénétration des consciences, ce n'est pas l'autre qui souffre, mais c'est moi qui souffre de sa souffrance, car le « moi » n'existe plus ; il n'existe que « nous ». C'est ainsi que s'explique l'extrême solidarité dans la souffrance, à mesure que nous montons dans l'échelle des animaux sociables. Les fourmis forment une seule et même conscience. La

sympathie est encore plus puissante chez les peuplades de singes. « Nous trouvons, dit M. Espinas, chez les membres d'une même peuplade, une telle solidarité de sentiment, que la crainte d'un extrême péril ne réussit pas toujours à en empêcher la manifestation ».

Prenons maintenant un groupe de ces sauvages qu'on a si différemment jugés, un groupe composé des plus semblables et supposons une injustice. Nous avons vu que l'injustice est une souffrance directe ou indirecte. Par la sympathie imaginative, la souffrance de l'injustice serait éprouvée par chacun et l'injustice faite à l'un d'entre eux serait ressentie par tous. Le groupe entier comme un seul homme, s'élèverait pour réprimer le délit qui.... n'arrive jamais. En effet la solidarité émotionnelle est tellement grande, que l'injustice que je ferais à mon semblable, serait en même temps une souffrance pour moi et pour tout le groupe. Chacun aurait cette loi, dont parle Beccaria, écrite dans son cœur. Et si, par impossible, une injustice est commise, *le pauvre pécheur*, traînera une vie de remords, dont la vie de Caïn nous donne une pâle idée. Alors chacun est en même temps auteur et gardien de la loi ; en même temps agresseur et victime ; en même temps coupable et juge. Par la sympathie, il emprunte la conscience de l'autre, et sent en lui toutes les qualités que nous avons trouvées dans la justice ; il l'idéalise dans l'autre comme en soi-même ; il l'aime et le défend dans l'autre comme en soi-même. Si l'on avait fait une piqûre à l'un des deux frères Siamois, la même douleur aurait été ressentie par l'autre. Et bien ! au lieu de supposer les hommes liés par les corps, supposons-les liés par les âmes et nous saurons par quel mystère, un individu aime et respecte la justice dans l'autre. Je respecte la personne

d'un autre comme la mienne et la liberté de l'autre comme si elle était ma liberté propre. De même, je ressens dans l'autre son besoin de secours comme si j'étais à sa place, et je me sens poussé vers la générosité, vers la philanthropie. Tout a comme base la souffrance et la sympathie ; parce qu'il n'y a pas une personne qui souffre de l'injustice, parce qu'il n'y a pas une souffrance humaine dont on puisse ressentir le contre-coup en soi-même, les hommes les plus moraux sont si souvent peu scrupuleux avec les fonds des personnes fictives : les communes, les sociétés, l'Etat et sont si souvent tentés de voler dans les Grands Magasins.

Si l'injustice pouvait être un moyen de développement de l'organisme humain, la lutte pour le droit serait la lutte pour l'injustice.

L'on voit donc, que point n'est besoin de faire appel à cette liberté métaphysique pour fonder le droit. Des causes naturelles expliquent suffisamment son fondement. En vertu de causes naturelles, j'aime la justice ; en vertu de causes encore naturelles je hais l'injustice ; des principes humains et sociaux nous montrent comment je réagis fatalement contre l'injustice. Ce n'est pas la liberté qui est le fondement de notre droit comme le prétendait Rousseau et après lui, Kant ; pas plus que la possibilité de devenir libre par l'idée-force de liberté, comme le soutient M. Fouillée. C'est le besoin de conservation qui explique la justice et la liberté n'est qu'une condition de la conservation ; elle n'est pas son essence. Par la sympathie nous appliquons notre besoin de justice à toute la nature animée et par l'habitude et l'association d'idées à toute la nature inanimée. Notre société reconnaît des droits même aux animaux ; est-ce parce que les animaux sont libres ou

peuvent devenir libre ? Epictète, qui fondait le droit sur la « raison » du stoïcisme, disait que si les animaux avaient une raison, ils auraient des droits comme les hommes. Nous ne savons pas si la société moderne s'est convaincue de l'affirmative ; mais nous savons que les animaux ont une place dans notre Code pénal. Dans la conception scientifique de la nature, on n'admet pas le libre arbitre, parce qu'on n'admet pas de causes indépendantes. Dans la causation universelle, une cause est l'effet d'un antécédent et parce que l'homme entre dans le total lié des choses de la nature, sa « volition est une vraie cause, uniquement parce qu'elle est un vrai effet ». Dans cette conception on voit un danger social, parce qu'on croit que c'est cette liberté, cette fiction métaphysique, qui soutient les sociétés. Mais on n'ébranle pas la société par cela qu'on rejette ses bases imaginaires pour lui montrer ses bases réelles, car en réalité se sont celles-ci qui l'ont soutenue jusqu'à présent. Dans une légende indienne c'est un éléphant qui soutient la terre sur son dos et il fallait un si gros animal pour un si gros fardeau. Mais qui est-ce qui soutient l'éléphant à son tour ?.... Un pigeon !.... C'est là la fiction du libre arbitre, qui soutient la société.

Il y a un attribut de la justice, dont nous n'avons pas encore parlé ; c'est l'égalité. On disait autrefois qu'elle résulte de l'égalité des libre-arbitres ou de l'égalité de la raison ; mais cherchons les vraies causes. On les trouve dans l'unité émotionnelle de l'individu qui reconnaît la justice des autres. Je m'explique : dans une société des plus semblables, je veux pour les autres, comme je veux pour moi-même, toute la sûreté personnelle, toute la justice économique et toute la liberté ; et parce que mon pouvoir d'objectivation est le même pour tous,

je veux la même chose pour chacun de mes semblables. Et nous allons voir que dans une société de dissemblables, le sentiment d'égalité devient plus complexe, car la haine et l'envie s'y ajoutent. Mais la vraie base de l'égalité reste toujours altruiste : je veux d'abord toute la justice pour ceux qui ne l'ont pas entière, et si je m'attaque aux privilèges des autres, c'est parce que ces privilèges sont une menace perpétuelle pour la justice des premiers. Le fond n'est pas haineux et je ne sais pas quel homme politique, avait raison de dire, que la Révolution ne voulait pas détruire la noblesse, mais elle voulait la donner aussi à ces quelques millions de français qui ne l'avait pas.

Et alors, on voit l'erreur de l'école aristocratique, qui veut fonder l'inégalité des droits sur l'inégalité de toute la nature en général et sur les inégalités des hommes en particulier. Parce qu'il y a une inégalité de nature et de rôle entre les nations, les classes et les professions, les droits qu'on leur accorde, doivent être aussi inégaux. La Révolution française, dit Benjamin Constant dans ce sens, parle des droits de « l'homme », mais je ne vois que des Français, des Allemands, des Noirs : je n'ai jamais vu « l'homme ». C'est le même raisonnement de cet allemand qui voulait voir Paris et qui après l'avoir parcouru *per longum et latum*, disait que c'est beau, mais que tout de même il voulait voir Paris, parce qu'il ne venait de voir que des maisons et des rues. En ce qui regarde les races, M. Fouillée répond qu'il ne faut pas insister sur les différences de race ; que les nègres mériteront les mêmes droits, parce que déjà, dans les écoles de l'Amérique, des étudiants nègres, expliquent Thucydide et lisent Homère en original. Et s'ils ne lisaient pas Homère et les Français qui ne le lisent pas ?

On ne tient pas assez compte de ce que le vrai fondement du droit se trouve plutôt dans celui qui le reconnaît que dans celui auquel on le reconnaît. C'est ma conscience qui mesure les deux droits de deux individus, comme de deux autres « moi », et parce que c'est un seul critérium, parce que c'est une commune mesure, deux quantités égales à une troisième, doivent être égales entre elles. De deux individus, l'un est plus grand, plus laid, plus noir, etc., que l'autre, mais ma sympathie est la même pour tous les deux : le cœur ne mesure pas.

Nous venons de voir que la reconnaissance du droit résulte de la possibilité de sympathiser avec son semblable, de la possibilité de pouvoir dire « tu es moi » ou « je suis toi ». Pour pouvoir reconnaître des droits à son semblable, il faut pouvoir l'aimer : « la cité, dit Aristote, repose sur l'amour plus même que sur la justice », et la Révolution Française qui demandait « liberté, égalité et fraternité » aurait dû ne demander que la fraternité car la fraternité donnait le reste.

Dans cette théorie, comment pourrait se former la conscience juridique ? Nous avons vu que Spencer dit qu'on doit faire intervenir la force de l'Etat et surtout d'un chef civil ou religieux, pour faire naître une sorte de *discipline sociale* (1). Par les réactions continues de ce pouvoir, par la désapprobation répétée contre les empiètements réciproques des individus, apparaissait avec le temps une conscience de ce qui est permis et de ce qui est défendu, une notion du devoir. La difficulté, qui surgit dans cette explication, est que chez les peuples anarchiques on trouve une conscience à peu près complète du droit. La même sympathie imitative explique très bien la conscience juridique et elle explique mieux que la théorie étatique

1. M. Letourneau dit *domestication sociale*.

comment peut se produire jusque dans les amœbas, un respect inconscient de son semblable. Ces simples fragments sans structure, perçoivent très bien la différence entre leurs semblables et les autres objets, s'approprient les aliments animaux et végétaux, mais ne dévorent pas les acembas, leurs semblables. En montant dans l'échelle animale, l'être conscient qui peut connaître pour soi les conditions de l'existence, ne fait que les appliquer par la sympathie aux autres individus qui lui ressemblent. Cette objectivation, mécanique chez l'amœba, devient seulement psychologique chez les animaux supérieurs.

Cette explication nous permettra de savoir comment apparaît, dans la société, *la personnalité juridique* ; c'est-à-dire, comment l'individu put-il arriver à se mettre en face d'autres individus comme un être doué de droits qu'il veut faire respecter et comment les autres individus s'arrêtèrent en face de cet individu et respectèrent ses droits. La conscience juridique conçoit l'idée juridique et la personnalité juridique veut sa réalisation même.

Dans cette question on n'a pas fait une distinction qui s'impose, entre la personnalité psychologique et la personnalité juridique. Il est vrai que pour la première, il faut un certain développement intellectuel, il faut une longue expérience des ressemblances et des différences entre l'individu et la nature externe, pour pouvoir dégager la conscience claire d'un « moi » interne, distinct de tout ce qui nous entoure. De même que l'enfant ne dégage ce « moi » qu'après avoir fait toutes ces expériences, et ne commence à parler à la première personne du singulier, qu'à partir de deux ans ; il y a des sociétés animales et humaines dans lesquelles le « moi » de l'individu est encore dissous dans la conscience collective. Les

impressions, les images, les vagues sentiments, les habitudes de la volonté, tous les états psychologiques de l'individu, ne sont pas encore reliés dans un tout conscient et unifiant, qui constitue l'unité du moi. Et parce que le « moi » de l'individu est un produit sociologique plus que biologique, il fallait d'abord un développement social, pour varier les courants de pensées et d'émotions dans la société, afin que des combinaisons différentes de ces courants sociaux, puisse sortir des « moi » différents. Jusqu'alors, l'individu restait dans une grande étroitesse d'esprit, et l'étroitesse d'esprit, nous dit M. P. Janet, se manifeste par la suggestivité, par l'automatisme psychologique. Les enfants et les sauvages en font preuve. La vie des sauvages n'est qu'un livre tiré dans plusieurs exemplaires. De leur suggestivité un auteur roumain nous donne un exemple curieux, dans une tribu de sauvages de Russie. Le gouvernement russe en recruta un certain nombre pour l'armée ; et quand les compagnies commencèrent l'instruction militaire, les soldats, au lieu d'exécuter les mouvements qu'on leur commandait, répétaient en chœur les commandements des officiers. Après de vaines explications et recommencements, le gouvernement dut renoncer et congédia les hommes. Dans de tels individus, ne pourrait pas apparaître une personnalité psychologique. Mais quelle influence peut-elle avoir sur la personnalité juridique ? Un sauvage peut avoir une plus complète personnalité juridique sans avoir un « moi » dégagé de la conscience collective ; quelquefois même, cette conscience commune est une cause ou un signe d'une plus grande personnalité juridique. En effet, la reconnaissance de droits à un individu se fait ou par la résistance qu'il oppose à tout empiètement, ou par la sympathie collec-

tive qui les lui respecte. Or, on peut trouver ces deux modes chez des sauvages qui n'ont aucun « moi » individuel ou n'en ont qu'un très confus. Les Peaux-Rouges se tuent plutôt que de subir aucun joug. Spencer nous dit que les tribus pacifiques perçoivent le sens altruiste des droits « et y joignent le respect de la liberté personnelle des autres hommes ». Selon Wallace, les Dayaks de Bornéo, sont probes, scrupuleux et ne commettent aucun acte de violence dans leur tribu. Donc, quand même la personnalité psychologique de l'individu serait dissoute dans la collectivité, cela n'empêche pas que la conscience de son droit pour l'un et la sympathie générale pour l'autre, établissent une forte personnalité juridique. La première personnalité vient de l'intellect, la deuxième du cœur. Nous ne comprenons donc comment M. d'Aguanno ne fait pas de différence entre l'une et l'autre et pourquoi de l'étude qu'il fait sur la première, veut établir comment apparut la deuxième. La conscience de ses conditions d'existence dans l'individu, et la sympathie dans la société suffirait pour expliquer complètement la personnalité juridique.

Pour expliquer comment le sentiment individuel du droit prend le caractère social, pour montrer comment il devient ce qu'on appelle altruisme, nous nous sommes servis de l'hypothèse d'une société composée de membres les plus semblables. Nous avons vu que l'hypothèse d'une pareille société peut expliquer complètement les problèmes du droit, sans faire intervenir ni la force ni l'Etat, comme ont été forcés de le faire ceux qui partent de l'individu isolé et de son égoïsme. La vérité est qu'il n'existe ni individu isolé ni esprit individuel; il n'y a dans le monde que des sociétés et des esprits

collectifs. Partant de cet esprit collectif qui se réalise le plus dans une association des plus semblables et de la *conscience des plus semblables* qui se réalise dans une pareille association, nous sommes arrivés aux mêmes résultats que les partisans du matérialisme moral.

Mais la question qui se présente est celle de savoir si dans les associations composées d'individus les plus semblables, se produit cette conscience et si elle donne ces résultats. Oui, si cette société se réalise, la solidarité est si grande que la justice se confond avec la générosité. Letourneau nous dit que si l'on donne un morceau d'étoffe à un Fuégien, il la partage immédiatement en autant de parties qu'il y a de membres dans sa collectivité. Chez les Esquimaux, si un individu tue quelque chose à la chasse, même s'il avait faim, il attend jusqu'à ce que les autres viennent, pour partager avec eux. Quand les flots de l'Océan jettent sur la terre le cadavre d'une baleine, on allume le feu autour de cette aubaine pour annoncer les tribus lointaines, qui viendront prendre leur part et se réjouir en commun. Spencer et Wallace rapportent que chez plusieurs groupes égalitaires de l'Amérique, sans aucun autre tribunal que l'opinion publique, il est très rare, « s'il arrive jamais, » de se commettre une infraction. Les Gouanaches furent très étonnés qu'en Europe on manque à ses engagements. Ces sentiments ne sont pas exclusifs à l'homme. Les abeilles respectent avec « sainteté » la propriété collective, nous dit Letourneau. Chez les fourmis, il suffit que l'une d'elle fasse un signe avec ses antennes à l'une de ses compagnones pour que celle-ci lui ouvre la poche à sécrétion alimentaire. Il n'y a là d'autre considération que la faim de sa compagne.

Si nous prenons maintenant des groupes dissemblables,

nous verrons que le respect des autres décroîtra en proportion de la dissemblance. Nous ne parlerons pas des rapports des espèces entre elles ; nous prendrons les phénomènes moraux dans la même espèce, dans les mêmes races, nation, classe, profession, etc. Dans un groupe hétérogène la *conscience des plus semblables* produit le plus grand respect des droits des plus identiques et un manque plus ou moins grand de scrupules à l'égard de ceux qui sont dissemblables. Mais jamais le respect des plus semblables ne fléchira, tant qu'ils resteront semblables. Chez les animaux même, chez les fourmis en particulier, les esclaves sont d'une autre espèce que les maîtres. Chez les hommes, nous devons nous attendre au même résultat, sinon à un résultat meilleur, car leur sociabilité était plus grande. Un groupe qui, physiquement, psychologiquement et socialement était homogène, ne pouvait forcer une partie de ses membres à accomplir les durs travaux de l'esclavage, tant qu'il restait homogène. « Jamais, dit Gumplowicz, jamais une horde humaine, n'a condamné ses membres à les accomplir ». La conscience des plus semblables s'y opposait, et il fallait que le groupe devint hétérogène et qu'il y apparût d'autres consciences groupales, pour qu'il fût possible l'esclavage de n'importe quel membre, du groupe devenu hétérogène. La confusion morale devait se produire par l'introduction des étrangers dans la cité. Vis-à-vis des étrangers, la morale était différente, parce que l'objectivation, la pénétration des consciences et la sympathie qui en résulte, étaient impossibles avec eux. Les croyances, l'intelligence, la morale, le costume, le physique, la couleur..., tout était différent et nous avons vu que la sympathie demande l'identité. Dans la pauvre nature humaine, la justice

et la morale devaient dépendre de la forme d'un nez, et du teint d'une figure. Comment peut-on être juste envers un nègre ? Il n'est pas moi-même ; ils ne sont pas « nous ». « Ils sont noirs depuis les pieds jusqu'à la tête, dit admirablement Montesquieu, et ils ont le nez si écrasé, qu'il est presque impossible de les plaindre ». Ce ne sont pas seulement les intérêts qui nous séparent, ou bien les intérêts opposés ne font qu'aggraver d'autres causes plus organiques. Dans les diverses luttes acharnées que nous soutenons chez nous, nous avons toujours une base morale admise ; si nous passons l'Océan, nous changeons de morale aussitôt que nous débarquons. Dans les pays sauvages, Christophe Colomb organisait des chasses aux naturels et aujourd'hui on en fait autant à Cuba et à Saint-Domingue. Les Hollandais le répètent avec les Bojesmans et les Hottentots, et de la même manière les Anglais ont exterminé les Tasmaniens. En 1749, le gouverneur de Halifax, offrait dix guinées pour chaque indien « tué, scalpé, ou fait prisonnier », nous dit Letourneau. Des syndicats d'ouvriers de l'Amérique, qui luttent pour leurs droits, votaient il y a quelques mois, des motions en règle, pour demander la restriction des droits des nègres. Si nous passons sur les différences qui se constatent dans la morale entre les nations chrétiennes ou non chrétiennes et nous nous restreignons dans le même groupe, nous trouvons les mêmes variations produites par la *conscience des plus semblables*. Entre les classes, la discussion des droits du capital et des droits du travail, de la justice de l'impôt progressif ou de l'impôt proportionnel, etc., etc. Si l'on pouvait sentir de la même manière, l'entente serait facile, car nous ne parlons que des sincères et des convaincus. Mais pour sentir de la même manière il faudrait être

les mêmes. Les milieux sociaux différents, avec leurs différentes expériences et la nature différente qui en résulte, produisent des consciences différentes qui ne peuvent pas se pénétrer, qui ne pourront pas se connaître et qui ne pourront s'entendre. D'ici résultent les discussions et l'impossibilité de se fixer sur les droits des professions entre elles. Les paysans ne connaissent pas le travail intellectuel et considèrent les professions libérales comme un *otium cum dignitate* ; et les *intellectuels* ne connaissent pas le travail physique et sont portés à déprécier la valeur sociale et les droits légitimes des paysans. Et si nous passons aux sexes, n'avons-nous pas assisté au joli spectacle de voir des hommes, qui tombent peut-être en délire toutes les fois qu'ils parlent des « droits de l'homme », prétendre qu'on doit restreindre les droits de la femme ! Ils diront peut-être un jour que c'était aussi l'intention de la Révolution, parce qu'elle parle seulement de « l'homme et non pas de la femme ».

Nous avons donné la photographie morale de deux sociétés extrêmes. L'une, dans laquelle d'après un mot de Proudhon, l'individu « se sent tout à la fois comme personne et comme espèce » ; dans laquelle il n'y a que de l'altruisme ; ou si l'on veut, une société dans laquelle l'homme est tellement égoïste, qu'il peut jouir même des plaisirs de son semblable, et qu'il peut souffrir même des douleurs de son semblable, comme de ses douleurs et de ses plaisirs propres. L'autre, dans laquelle la morale peut se résumer dans la célèbre maxime : *homo homini lupus*. Nous avons mis comme base à ces différences de moralité, la sympathie imaginative, qui dépend à son tour des ressemblances et des différences physiques, morales et sociales des éléments qui composent la société. Mais, dans

nos explications, nous ne nous sommes encore occupés ni des éléments intellectuels, ni des éléments de coopération sociale et de la productivité économique qui en résulte, ni des éléments de la force. Faut-il nier toute influence à ces facteurs sociaux, dans le développement et les métamorphoses de la justice ? Il faut distinguer.

En réalité, l'instruction par elle-même, ne peut pas nous donner des sentiments moraux ; elle ne peut nous donner que des idéals moraux. Or ce n'est pas l'idée, c'est le sentiment qui nous conduit, et la pauvre idée ne fait que le suivre servilement ou s'y opposer en vain. On ne sait pas par quel mystère, une connaissance purement intellectuelle pourrait se transformer en sentiment déterminant. C'est comme si l'on disait, qu'en apprenant la géométrie, on devient bon médecin. La table de multiplication n'a pu faire aucun homme plus juste qu'il ne l'était auparavant. Elle a pu, tout au plus, lui donner encore une arme dans la concurrence vitale. L'instruction, toutefois, comme l'observe M. Tarde, peut avoir une influence indirecte sur la moralité. Car, une grande occupation intellectuelle parvient, à la longue, à raffiner le système nerveux et avec lui la sensibilité et la sympathie.

On peut dire la même chose pour la religion. La religion est comme une fleur dont la société est la racine. De même qu'on ne peut pas soutenir que la même racine pourrait produire deux fleurs différentes, on ne peut pas prétendre que la même société pourrait avoir deux morales différentes. Elle ne peut avoir que celle qui lui convient, et si l'on y en a introduit une autre, c'est la société qui a changé la morale, ce n'est pas la morale qui a changé la société. Qui sait combien de fois notre bon Dieu chrétien, n'a reçu de sa-

crifices humains, dans les tribus sauvages où il a été acclimaté ! Un sauvage demandait à un missionnaire combien, d'hommes doit-il manger, un si grand Dieu comme le nôtre ? Mais si la religion ne peut pas nous rendre meilleurs, elle ne peut non plus nous rendre pires. Comme elle a échoué dans sa tentative de combattre le duel, l'usure, etc., elle échouerait également si elle voulait introduire dans la société une moralité inférieure à celle que nous avons. Les moralistes, les apôtres, les génies se vantent toujours qu'ils rendent l'humanité meilleure. Ils verraient leur impuissance, s'ils se proposaient une fois de la rendre pire. Autrement, nous sommes déterminés à croire qu'ils font l'œuvre de la mouche postée sur le joug des bœufs, qui se plaignait de fatigue, pour faire croire qu'elle a travaillé aux champs.

Quant à la coopération sociale en général, elle peut influencer la morale des sociétés de plusieurs manières. D'abord par une division du travail social et ensuite par le développement de la production qui en résulte.

Par la coopération, tous les individus qui composent la société sont liés par une mutuelle dépendance, par une solidarité intéressée. Cette dépendance est toute égoïste, mais elle prépare la base d'une solidarité altruiste. Elle lie les hommes par les poches, avant de les lier par les cœurs. Elle donne naissance au moins à la tolérance quand les différences sociales sont trop grandes, et fortifie la sympathie quand elle existe déjà. Enfantin disait que dans la société Saint-Simonienne, les vêtements des hommes devaient se boutonner par derrière, afin que tout homme eût besoin d'un autre homme pour se boutonner. La retraite de la plèbe sur le Mont-Sacré, et les avantages qu'elle en tira,

est un bon exemple, et un exemple en grand, de ce que peut faire la nécessité de respecter ceux dont on a besoin. C'est une plus grande identité unie au besoin de lutte commune, qui explique la solidarité plus grande dans le monde ouvrier que dans le monde capitaliste. Les ouvriers sont et doivent être unis ; les capitalistes, plus forts, n'en sentent pas le besoin. Et si l'on regarde les rapports internationaux, ne voit-on pas que c'est cette solidarité des intérêts qui, avec une sympathie toujours croissante, prépare le terrain d'une union plus morale ? L'industrie et le commerce lient les sociétés comme dans un tissu serré d'égoïsme et commencent une sorte d'organisation mécanique des sociétés, dans laquelle les voies de communication (d'après une comparaison qu'on a prise pour une réalité) peuvent être considérées comme les rudiments d'un système nerveux en formation. Dans cet organisme mondial, les sociétés apprennent au moins la tolérance intéressée. Les avantages et l'homogénéité qui grandissent finiront par leur apprendre la sympathie désintéressée. Déjà la société d'une peuplade des antipodes, pouvant influencer de mille et une manières sur notre société, ne nous est pas tout à fait indifférente.

La productivité, qui augmente avec la coopération, a aussi une grande influence sociale, parce qu'on ne saurait nier que l'abondance ou la pénurie alimentaire se répercute jusque dans les phénomènes moraux et qu'un épi de blé de plus ou de moins, n'est pas indifférent pour l'évolution de la société. Les animaux et les hommes n'ont pu constituer des sociétés durables que là où les ressources locales ne les mettaient pas en conflits intestins. La distribution des aliments fut un fait primordial. Le premier germe de civilisation ne pouvait

apparaître que dans cette merveilleuse vallée du Nil, que féconde chaque année le riche limon noir des collines de l'Abysinie apporté par le fleuve ; ou dans la vallée de l'Euphrate, ou dans celle du Gange. La connexité entre la variation du prix du blé et la criminalité, en Bavière, est également un exemple qui ne peut laisser de doute. Quand l'homme a faim, le devoir se tait et la concurrence vitale surgit. Mais dans un groupe homogène où nous trouvons la *conscience des plus semblables*, la concurrence vitale mérite ce nom. En effet, ici c'est l'impossibilité de pouvoir vivre tous, qui détermine le sacrifice de quelques-uns et, en général, des plus faibles. Mais dans ce cas la concurrence vitale ne prend pas un caractère haineux ; au contraire, les victimes considèrent leur sacrifice comme un devoir envers elles, dont les sacrificateurs doivent s'acquitter. Il est bien certain que ce n'est qu'une justification postérieure, mais cette étrange justification, laisse entendre que si elle disparaissait, le respect complet de son semblable reprendrait son empire. Et cela est si vrai que dans quelques tribus cannibales le sacrifice des parents est intermittent. Elles appellent ces époques, où l'absence d'aliments les force à manger quelques-uns de leurs membres, « la saison où l'on mange des hommes ». Tout est motivé par le besoin. On a vu également des abeilles dans l'abondance, qui épargnaient le sexe masculin de leur ruche. Donc, dans les sociétés homogènes, la concurrence vitale est une vraie lutte pour la vie.

Dans les groupes hétérogènes la concurrence change de caractère. Tant que dans ces groupes restent ou se forment d'autres groupes dotés chacun d'une conscience des plus semblables, le respect de la personne et de la justice humaine n'est complet que dans chacune de ces sous-divisions ; entre

les groupes, l'injustice peut aller jusqu'aux derniers raffinements de cruauté. Ce n'est pas le besoin, ce n'est pas l'insuffisance alimentaire qui peut expliquer ce mépris sauvage de la vie et des droits de l'homme. On ne songe qu'à soi et aux siens et s'il n'y a pas une *conscience des plus semblables*, chacun ne songe plus qu'à soi-même et développe son égoïsme jusqu'à la perversité : dans la société il y a un *atomisme* moral. Partout on ne voit qu'une concurrence soit brutale, soit intellectuelle, qui quelquefois n'a pour but que la concurrence même. Ici, ce n'est plus le besoin qui justifie la concurrence, ce n'est plus une lutte pour la vie ; c'est une vie pour la lutte.

Mais quand la société présente une certaine homogénéité, l'abondance alimentaire a une influence incontestée, car la lutte n'est plus si âpre et la concurrence sera plus humaine. Ce n'est plus la même nécessité de lutte, dans laquelle se trouvent deux individus en face d'un seul épi de blé. Quand il y a une certaine abondance, la nature sympathique de l'homme, qui extériorise la justice et l'applique jusqu'aux phénomènes inorganiques, prend le dessus et respecte davantage la vie de son semblable. Les tribus sauvages de l'archipel de la Sonde, sont forcées de lutter l'une contre l'autre dans le temps de disette. Quand la mer leur apporte un malheureux naufragé, elles arrêtent la lutte, font la paix, sacrifient le naufragé et s'en régaleront en bonnes amies. C'est une fidèle image de la concurrence, dans un certain stade de civilisation ; et on pourrait croire que l'homme qui a pu faire croître deux épis de blé là où il ne pouvait en croître qu'un seul, a rendu mille fois plus de services à la moralité que tous les traités de morale. Et, il paraît que notre société moderne

a bien compris cette vérité, parce que son mot d'ordre est la production. Pour elle, l'oisiveté est un crime tout aussi anti-social qu'un incendie. Jamais dans le monde jusqu'à nous, le travail n'a été une vertu. Les ongles interminables des Chinois ne sont que la preuve la plus typique : en montrant de plus grands ongles, on montre qu'on est noble, c'est-à-dire qu'on ne travaille pas. Dans les anciennes sociétés occidentales, on voulait rendre les hommes bons par la morale ; notre société moderne veut nous rendre bons par la production. L'homme, en effet, est comme un fleuve ; plus le fleuve devient grand lui-même, plus il se déverse et fructifie les environs. Et ce besoin de production de notre société se manifeste partout et se reflète dans toutes les directions. Il y a quelque temps, les jeux des enfants étaient une transformation directe de l'occupation des anciens temps de barbarie. Aujourd'hui, dans les magasins, on voit moins de sabres, de canons et de fusils et plus de rateaux, de pioches, de marteaux, d'enclumes, etc. Certainement, la production ne croît pas sans d'immenses sacrifices et dans la concurrence effrénée qu'elle nécessite, les faibles sont toujours broyés, parce que les faibles ont toujours payé le progrès de l'humanité. Le progrès, dont l'humanité s'enorgueillit, est très bien représenté par la pyramide dont s'enorgueillissait le Pharaon d'Egypte : cette pyramide est l'orgueil d'un roi et le tombeau d'une multitude d'esclaves.

Cette concurrence aboutit directement à la haine qu'elle sème dans la société et notre société qui sacrifie les cœurs à la production, nous paraît une étrange machine qui consomme des diamants pour produire de l'or. Mais la production mène indirectement à la victoire de la justice, parce qu'elle répand le bien-être jusque dans les couches sociales .

des faibles, et un peu de bien-être, dit Aristote, est un peu d'idée, et un peu d'idée est un peu de mécontentement contre l'injustice. Car dans certains stades de civilisation, la lutte est également employée à côté de la sympathie et de la coopération, pour proclamer le droit : c'est la phase de *la lutte pour le droit*. Mais de ce que nous avons dit dans cette étude, on voit bien que ce n'est pas seulement la lutte et la force qui ont tout fait dans l'humanité. Hobbes proclame le droit de la force et ses disciples la voient partout. Hegel contribua beaucoup à faire de cette théorie une théorie toute allemande qui, dit-on, est proclamée jusque dans le Parlement. Elle constitue le fond des théories de la gauche hégélienne et de Gumplowicz. Hegel met la force au service de l'idée et aboutit à une sorte de panthéisme social, au droit de l'entité « nation » ; Marx aboutit au droit de la majorité et à sa réalisation par la lutte des classes ; Max Stirner proclame le règne de l'individu et veut l'obtenir par la lutte de l'individu contre tout ce qui en entrave la réalisation. Il est vrai que dans plusieurs moments de l'histoire humaine, la proclamation d'une justice nouvelle n'a été possible qu'après une de ces malheureuses crises sociales, qu'on appelle révolution. Quelques écrivains sont allés jusqu'à proclamer la révolution comme une nécessité pour toute amélioration sociale. Les révolutions, disent-ils, jalonnet le chemin de la justice ; elles sont une triste nécessité de la pauvre nature humaine. « Elevez des statues à la Révolte, proclame un poète roumain, et jetez sur elle de longs crêpes de deuil ». Byron nous dit la même chose dans ces deux vers qui sonnent comme un clairon :

La Liberté, sachez hommes faits pour servir,
Que pour la posséder il faut la conquérir.

Mais comment pourrait-on expliquer par cette théorie de la force, les droits qui ont été acquis par l'humanité sans employer la force et surtout alors qu'il était impossible de l'employer ! Comment explique-t-on dans cette conception la sympathie moderne qui se manifeste même envers le criminel ? Est-ce que les enfants ont pu lutter pour les droits que nos Codes leur accordent ? Est-ce que les femmes ont lutté pour la position qu'elles ont dans nos lois ? Et les débiteurs ont-ils arraché par la force les privilèges que le Code civil leur accorde ?

La lutte ne peut pas expliquer tout, parce qu'il y a aussi des droits qui résultent du fonds sympathique de la nature humaine, comme il y en a d'autres qui sortent d'un calcul égoïste. L'altruisme, l'utile et la force ne s'excluent pas dans une théorie générale du droit ; ils se complètent. L'esprit français, l'esprit anglais et l'esprit allemand — chacun en particulier — sont trop exclusifs pour pouvoir expliquer tout, ils ne peuvent expliquer qu'un côté de la justice. Mais si tous les trois sont vrais, la vérité unique ne peut être que dans leur synthèse, et leur synthèse est la sympathie. En effet, si l'on prend la théorie de la force, la force peut être le droit et peut être tout autre chose. Elle est plutôt la force que la justice. Tant que vous avez la force, vous avez le droit ; si vous la perdez, vous perdez le droit. Alors la société est impossible, ou il n'y a pas de société, parce qu'une conscience des plus semblables ne peut pas y apparaître. Dans cette société règne la maxime : *homo homini lupus*.

Dans la société où l'utile est le seul lien, l'utilité ne se rencontre pas toujours avec la justice ; et justice sera sacrifiée quand elle contrariera l'utilité ou elle ne se maintiendra

qu'en usant de la force. L'utile implique la force et Bentham trouve sa conclusion dans Hobbes. Une société uniquement utilitaire ne peut pas se développer avec sa maxime *homo homini instrumentum*.

Ces deux sortes d'organisations sociales sont trop instables. Elles sont comme des mécanismes imparfaits, dont les parties composantes ne travaillent pas d'après le même plan ; elles se contrarient, se neutralisent et finissent par s'entre anéantir. Ce n'est que dans les sociétés altruistes, que les énergies sociales ne se consomment pas dans des luttes interminables et le surcroît de forces communes, est transformé en institutions de progrès. Les liens de la sympathie unissent les membres par les cœurs et de là résulte une unité évidente, dans l'apparente diversité de buts et de moyens. Tous les éléments sociaux sont comme une extrême variété de montres, qui, malgré des mécanismes différents, indiquent toutes la même heure : le respect du semblable, la justice. C'est le mystère de *la conscience des plus semblables*. Et comme nous avons vu que cette conscience est l'effet de la sympathie imaginative ; que cette sympathie ne peut s'exercer que dans une certaine homogénéité sociale, et comme nous constatons que la justice a fait des progrès jusqu'à nos jours, nous devons chercher le progrès de la justice dans le progrès de l'homogénéité sociale.

Maintenant qu'entendons-nous par homogénéité sociale ? Jusqu'ici nous avons effleuré seulement la question. Nous voulons comprendre par ce mot, la totalité des ressemblances physiques, morales et sociales qui existent entre les membres d'une société. Nous avons vu Montesquieu reconnaître que la justice dépend d'un nez écrasé. Elle dépend également de tout l'extérieur. Observez dans la rue la querelle entre un

ouvrier et une personne de la classe aisée. Vous verrez que la plupart du temps, les ouvriers intervenants prendront le parti de l'ouvrier, et les autres le parti de son adversaire. Et cela sans chercher à voir à qui est la faute : les miens ont toujours raison.

Pour les ressemblances morales nous pouvons donner comme exemple les injustices engendrées par les différences de religion, de parti politique, etc. Nous nous contenterons de rappeler les Croisades, la guerre des Albigeois, les proscriptions dans les guerres civiles romaines, la guerre de sécession américaine, etc.

Quant aux différences sociales, le soulèvement des esclaves à Rome et à Sparte, les jacqueries en France, sont une preuve de la justice qui peut régner entre des éléments aussi différents que les castes et les classes.

Plus ces différences se trouvent toutes réunies dans une même unité ethnique, plus la justice est impossible ; de même que plus les liquides d'un même vase sont variés, plus l'équilibre est impossible. Selon le mot du professeur Gumpłowicz, une telle unité ethnique comprend trop de sociétés, pour être sociable. On vante la justice athénienne et on n'a pas de qualificatifs assez durs pour la justice romaine. Mais la justice était impossible à Rome, parce que toutes les différences possibles, anthropologiques et sociales, faisaient de Rome l'unité ethnique la plus bigarrée qui ait jamais existé. Pour les différences de race, Flaubert nous donne dans *Salambô* une pâle image de ce qui devait exister à Rome. L'injustice des nationalités dominantes en Autriche-Hongrie nous montre la moralité des groupements hétérogènes. Ce ne sont pas les

latifundia qui perdirent l'Italie, elles n'étaient qu'un effet ; c'est l'extrême hétérogénéité ethnique qui a perdue l'Italie.

Donc, si une société reste trop hétérogène, son développement est difficile, sinon impossible. Pour qu'elle puisse subsister, elle doit arriver à une certaine assimilation, à une certaine homogénéité. Nous voulons voir comment une société hétérogène devient homogène. Mais ici nous sortons de la statique sociale, dans laquelle nous nous sommes confinés jusqu'à présent. Nous avons surpris deux moments différents de l'évolution d'une société. Maintenant nous voulons voir comment elle marche vers un troisième. C'est la dynamique sociale qui va démontrer par l'histoire que l'extrême diversité sociale rend impossible la justice, et que cette diversité peut provenir de plusieurs causes. Aristote et Rousseau insistent exclusivement sur la différence de position sociale ; mais nous avons vu que la justice n'est pas seulement une question d'estomac.

LES PHASES DU DROIT

Nous allons commencer par une comparaison prise dans l'individu humain, pour faire mieux comprendre le sens de ce chapitre. La psychologie individuelle envisagée dans son ensemble, a deux aspects bien différents : une face purement morale, l'esprit de l'individu ; une autre face biologique, le corrélatif organique de l'esprit, qui est la physiologie du cerveau. De même, dans une société nous trouvons un esprit social, la partie morale de la société, ses pensées et ses sentiments. Nous y trouvons ensuite un équivalent physique qui sert de base à cet esprit social, qui est en quelque sorte le théâtre de ses pensées et de ses sentiments : c'est la population sociale avec tout le milieu environnant. Comme l'esprit et le corps de l'individu, l'esprit et le corps social s'influencent réciproquement et pour les bien comprendre, il faut les étudier parallèlement. De même donc, qu'on a renoncé à la psychologie abstraite pour faire de la psycho-physiologie, nous devons également faire de la psycho-physiologie sociale, nous devons étudier un problème sociologique, tant subjectivement qu'objectivement. En effet, nous avons vu que pour la réalisation de la justice, il n'est pas indifférent, que la population sociale soit homogène ou hétérogène, qu'elle soit organisée de telle ou telle manière et que le milieu physique soit favorable ou qu'il ne le soit pas. Et parce que nous avons trouvé une connexion étroite entre tous ces éléments, et parce

que nous avons montré que le fondement objectif de la justice est l'homogénéité sociale, nous pouvons diviser les phases évolutives du droit, d'après le degré d'homogénéité réalisée par la société dans le cours de l'histoire. Nous montrerons donc pour l'étude des stades-types du droit, comment se réalisent successivement les conditions objectives de la justice, et ensuite comment la conscience juridique travaille pour la réalisation de la justice, dans le cours de l'évolution. Nous concevons la variété des métamorphoses sociales dans leur développement historique, comme passant par trois phases objectives typiques, auxquelles nous verrons correspondre trois phases subjectives. Dans ce chapitre nous traiterons des premières et dans les suivants, des secondes.

Dans une première phase, l'association n'est possible qu'entre des éléments extrêmement semblables, parce que nous avons vu que la dissemblance et le choc nerveux qui en résulte, dispersent les éléments hétérogènes et rendent impossible l'apparition d'une *conscience des plus semblables*. Or, c'est justement cette conscience seule qui pouvait les rassembler et les tenir unis. Dans les sociétés des animaux sociables, l'identité est presque complète et dans les groupes ethniques de sauvages, elle ne l'est pas moins : c'est à peine si l'on peut distinguer un individu d'un autre. La ressemblance physique y est par conséquent complètement réalisée et la ressemblance physique est décisive dans ce stade social.

Quant aux différences morales, elles n'existent presque pas et l'extrême pauvreté intellectuelle condamne les membres à une complète suggestivité réciproque, qui fait qu'il n'y ait qu'un seul esprit et une seule conscience, celle de la collectivité. On y trouve les mêmes croyances, les mêmes aspira-

tions, les mêmes préjugés : un esprit général qui vit dans plusieurs têtes.

Pour mettre en évidence les similitudes de position sociale, commençons par l'organisation politique. Cette société arrivée à son développement-limite, peut présenter l'organisation suivante. Une agglomération de plusieurs ménages ayant tous un auteur commun par les femmes ou par les mâles, unie à une autre agglomération par la descendance réelle ou imaginaire d'un ancêtre commun, constituent le groupe ethnique appelé généralement « clan » et auquel correspond la *gens* romaine. Par l'élargissement et le fractionnement du clan, apparaissent des sous-clans qui finissent par devenir des clans indépendants. Ces sous-clans ou clans-frères restent unis et liés par la parenté et constituent la *phratrie* grecque ou la *curie* romaine. Une confédération de phratries se constituera en tribu et la confédération de plusieurs tribus en peuplade. Un personnage, homme ou femme, recommandé à l'attention générale par des qualités que nous allons discuter plus loin, préside, dans chaque subdivision ethnique, aux affaires concernant ses intérêts moraux et politiques. Ce personnage n'a pas une autorité proprement dite ; on pourrait le comparer à un mandataire. Le mariage, dans cette phase sociale, est à la fois endogamique et exogamique et la plupart du temps, plutôt endogamique. La famille est matronymique ou patronymique, termes que nous allons distinguer du matriarcat et du patriarcat, qui impliquent l'idée d'autorité arbitraire.

La propriété est commune dans chaque espèce de subdivision, mais son caractère général est la communauté de clan. L'organisation économique employée communément pour la

production, est la coopération simple et générale dans les sociétés primitives, connue sous le nom de coopération « abeille ». La maxime qui préside à la distribution des produits se résume dans les mots : à chaque ménage selon ses besoins.

De l'esquisse succincte de l'organisation politique et sociale de cette société, on peut voir qu'il n'y a place ni pour les castes ou classes et professions, ni pour la distinction entre gouvernants et gouvernés. Chaque membre du groupe est en même temps artisan, juge, gouvernant et gouverné, et on a très bien dit que, dans cette société, il n'y a que des différences sexuelles. Mais dans cette complète homogénéité, une qualité individuelle qui s'impose à l'attention générale, c'est le don divin de pouvoir interpréter les phénomènes naturels, et d'y savoir lire la volonté des esprits qui gouvernent les choses et les sociétés. C'est là la qualité du sorcier qui, développée petit à petit, arrive à organiser une profession bien rémunérée et puissante. Le sorcier est à la fois le prêtre, le médecin, le juge et le savant de ce temps. Toutes les connaissances, toutes les découvertes et toutes les inventions ne sont qu'autant de révélations qu'un esprit divin fait à son représentant sur la terre, le sorcier.

Le caractère distinctif de cette première phase sociale est que les éléments composants sont censés liés par la communauté d'origine et par la parenté. Il va de soi qu'une parenté générale est impossible et que le groupe peut s'agrandir par l'admission de membres étrangers ; mais c'est toujours comme parents que ces éléments nouveaux sont introduits dans la communauté. Partant de ce caractère général, nous pouvons appeler cette première phase sociale la phase du *génétisme*

social, comme l'appelle M. Giddings, ou d'un terme plus significatif, la phase du *syngénétisme* social. Les colonies d'abeilles, de fourmis et de guêpes sont des exemples de l'aggrégation syngénétique la plus parfaite. Le schéma de l'organisation syngénétique chez l'homme est beaucoup plus complexe, mais le fond est toujours le même.

La seconde phase sociale est caractérisée par la diversité d'origine ; mais cela ne veut point dire que dans ce stade d'évolution, la société n'a pas quelques liens de parenté, car, autrement, la société serait difficile à maintenir. Cela ne veut pas dire non plus qu'on ne trouve aucun groupe lié par une longue habitude de vie en commun, car sans cela la société serait impossible. Mais le caractère de cette espèce d'association est que les parties qui la composent sont en quelque sorte soudées ensemble, par une toute autre chose que par la parenté, par la communauté de la vie ou par la *conscience des plus semblables*. C'est l'intérêt ou la force qui les tiennent unies. Dans chaque partie composante, en particulier, peut se former une conscience des plus semblables qui viennent souvent en conflit. On y trouve réalisées au plus haut point toutes les diversités de race, morales et sociales, et on ne doit pas, par conséquent, s'attendre à aucun germe de sympathie générale.

De ce que l'origine diverse est le caractère d'une pareille agglomération sociale, elle a un aspect que M. Giddings appelle *congrégatif*, mais qu'on peut appeler d'un terme plus significatif, *polygénétique*. La configuration d'un groupe que nous appelons polygénétique est greffée sur l'organisation que nous avons trouvée dans la société syngénétique. La base reste toujours la famille, le clan, la phratricie, la tribu et la peuplade, mais des changements nouveaux apparaissent dans l'organisa-

tion et la composition sociales. D'abord, dans l'agglomération de ménages, dans le clan, dans la curie, dans la tribu et la peuplade, apparaît l'autorité absolue et incontestable des chefs. Cela pouvait se faire ou par l'ascendant acquis par les chefs du groupe sur les anciens membres, ou par l'assujettissement brutal d'autres unités ethniques. Chaque chef s'entoure de favoris choisis parmi les plus vaillants et il se les rend favorables par des présents. Les favoris reconnaissent son autorité et manifestent leur dépendance par différentes cérémonies solennelles. On y reconnaît le *beneficium* et la *commendatio* de la féodalité. La féodalité est d'abord pastorale comme nous la trouvons dans l'Islande ancienne ou dans la Grèce homérique et ensuite agricole comme dans l'Europe du moyen âge

Dans la famille nous trouvons l'esclavage et sur la même ligne que l'esclave nous trouvons la femme et l'enfant. Le mariage est exogamique.

Entre la noblesse et l'esclavage apparaît une troisième classe sociale, composée d'hommes venus dans le groupe pour faire le commerce, d'hommes qui connaissent un métier, d'exilés, d'aventuriers. On la trouve en Egypte, dans l'Inde, en Grèce et à Rome, etc. On peut l'appeler d'un nom général, la bourgeoisie.

Nous avons vu dans la période syngénétique qu'une profession de sorcier commence déjà à se dessiner. Dans cette nouvelle organisation, elle prend des proportions remarquables, si remarquables qu'elle devient la première puissance sociale. C'est elle qui fournit généralement le roi de la peuplade. Nous la trouvons en Egypte, chez les Hébreux, chez les Indous, dans le Pérou des Incas et Fustel de Coulanges dit qu'elle a existé chez les Grecs et chez les Romains.

Nous trouvons donc comme éléments composant ce que nous avons appelé la société polygénétique, la royauté, la théocratie, la noblesse, la bourgeoisie et les esclaves. Toutes ces parties composantes sont organisées en castes. Entre chacune d'elle, il y a des différences d'origine, de croyance, de religion, quelquefois de langage, de costume et toujours de situation sociale et politique. Une *conscience des plus semblables* générale, est donc impossible dans une organisation si variée. Elle ne peut apparaître que dans chacune de ces grandes subdivisions du groupe.

Il faut faire une observation commune aux deux stades précédents. Dans leur organisation complexe, composée de groupes de ménages, de clans, phratries, tribus, etc., c'est toujours le clan qui reste la cellule première de l'unité ethnique. Il est le centre régulateur de toute la vie économique, religieuse et politique. C'est lui qui conserve la tradition juridique de la communauté et qui l'interprète par son chef, électif dans la première période, héréditaire dans la seconde. Le clan soutient les droits et les devoirs, interprète les règles des contrats, les règles du mariage, de l'adoption, etc. Il est le propriétaire collectif qui prend la part donnée dans le lotissement de la terre tribale et la subdivise entre les ménages qui le composent. C'est lui qui régit les affaires du commerce, parce que la propriété étant commune, il n'y avait que les clans qui pouvaient faire le commerce. Quand, à la suite de la segmentation d'un clan, les clans-frères se constituent en phratricie, la phratricie retient une partie des attributions du clan et surtout l'attribution religieuse.

Dans une troisième période d'évolution sociale, la configuration générale d'un groupe ethnique change du tout au tout.

L'organisation *gentilice* des deux phases antérieures est complètement détruite. La société n'apparaît plus sous cet aspect de diversité d'origine que lui donnait l'agrégation des clans, avec leurs liens basés sur la parenté, la religion et la copropriété. Une sorte de mélange général des parties hétérogènes s'y est effectué et le groupe devient plus uni, plus consolidé, plus organique. Dans l'ancienne organisation, les unités étaient comme superposées. Chacune gardait son organisation propre et complète et chaque groupe aurait pu se suffire à lui-même. Dans la nouvelle formation, on ne trouve plus d'agrégats sociaux soudés ensemble ; on ne trouve que des organes et des fonctions sociales, qui, par la division du travail social, concourent au maintien et au développement d'un « tout » organique. Le nouveau groupement des éléments composants est un groupement fonctionnel, une ségrégation fonctionnelle des éléments coopérants. On y trouve des professions et des classes qui, dans cette société, constitueront la base d'une conscience des plus semblables et les liens d'origine, de parenté et de religion tombent et tomberont graduellement sur le second plan. Nous voyons donc que plusieurs facteurs de diversification sociale, qui étaient décisifs dans la phase précédente, ne le sont plus dans la troisième et il n'en reste que les différences sociales, que les différences de position sociale. Mais des facteurs différents que nous allons voir plus loin, interviennent dans ces différences sociales à leur tour, pour les rendre de moins en moins tranchantes.

De toutes ces considérations prises ensemble, on peut voir que ce type social tend graduellement vers une plus complète homogénéité et qu'on peut appeler cette phase la phase de l'homogénéité sociale. C'est en grande partie, grâce à cette

croissante identification des éléments sociaux, que la justice devient de plus en plus possible dans cette nouvelle phase. Si elle ne pouvait pas réaliser petit à petit cette homogénéité, l'extrême division professionnelle, avec leurs milieux sociaux divers, produirait une extrême diversité de sentiments, de croyances, d'intérêts, d'idéals, de figures, etc. Chaque profession sociale pourrait s'éloigner tellement des autres professions, qu'on finirait par voir le groupe ethnique se diviser en autant d'espèces physiques et morales qu'il y a de professions. Une *conscience des plus semblables* générale serait de plus en plus impossible et le groupe si diversifié ne pourrait pas se soutenir dans la concurrence vitale. En effet, pour juger de l'extrême multiplication des consciences de groupe qui pourront se former dans une pareille unité ethnique, donnons un petit tableau de la ramification des anciennes castes, d'où sont sorties les multiples fonctions sociales de la troisième phase évolutive.

Les prêtres ou anciens sorciers.	{	le clergé.
	{	les artistes
	{	les juristes.
	{	les savants.
	{	les médecins.
La noblesse.	{	les militaires.
	{	les fonctionnaires.
	{	les grands propriétaires.
La bourgeoisie.	{	les commerçants.
	{	les industriels.
Les esclaves et les serfs.	{	les ouvriers.
	{	les agriculteurs.

Si nous ajoutons à ces causes de diversification, la compli-

cation qui résulte de leur mélange avec les esprits et les sentiments des écoles politiques, religieuses, scientifiques, et artistiques, nous voyons qu'il faut une grande dose d'assimilation et de sympathie sociale pour rendre possible l'harmonie de tant d'intérêts contraires, de tant de sentiments contraires et de tant d'esprits contraires.

Nous avons vu que la similitude sociale est le seul fondement de la sympathie imaginative, et que la sympathie à son tour est la base de la justice. Dans les trois phases de l'évolution sociale, nous avons trouvé des compositions plus ou moins mixtes, des éléments plus ou moins hétérogènes. Par quel phénomène social cette variété de constitution se transforme graduellement en une similitude de plus en plus grande ? C'est le facteur, imitation qui intervient dans les trois stades, pour harmoniser et assimiler davantage les types sociaux déjà homogènes et pour harmoniser et assimiler petit à petit, ceux qui ne le sont point.

Des modes caractéristiques de pensée et d'action inventés par un individu quelconque, vont s'irradier autour de lui en ondes concentriques, comme l'ondulation concentrique autour d'une pierre jetée dans l'eau. Le choc moléculaire d'une onde met en mouvement les particules adjacentes, celles-ci à leur tour mettent en mouvement celles qui suivent immédiatement et l'onde est ainsi propagée jusqu'à ce qu'elle soit neutralisée par une onde contraire plus forte ou jusqu'à ce qu'elle se combine avec une onde similaire. De même, tout acte et toute pensée d'un individu, à moins que la volonté ou une onde contraire d'imitation ne s'y oppose, sont imités par un autre individu capable de représentation, qui les traduit en pensées et en actes, copiés plus ou moins fidèlement.

Ainsi un individu imite nécessairement un autre ; le deuxième est imité à son tour par un troisième et ainsi de suite, jusqu'à ce que l'onde d'imitation soit arrêtée par la volonté ou par une onde contraire. Mais si l'acte ou la pensée imités sont de ces actes ou de ces pensées qui sont utiles au maintien et au développement social, c'est-à-dire s'ils peuvent constituer une arme utile dans la concurrence vitale, le processus d'imitation, devenu conscient, peut se continuer et se répéter pendant des milliers d'années, et à travers des populations de plus en plus nombreuses. Les civilisations grecque et romaine se transmettent par l'imitation consciente dans toute l'Europe et de nos jours elles traversent l'Océan.

Ce que nous avons dit de la civilisation en général s'applique à la dispersion imitative de tout phénomène social et de cette manière, dans toute unité ethnique, l'imitation réciproque des parties composantes arrive à réaliser une graduelle conformité globale, dans les types d'actions, d'expressions et de caractère. Ce processus socialisant d'imitation fond en définitive les caractères divers d'une population hétérogène en des caractères typiques plus généraux et la transforme en une population plus homogène. En usant continuellement et avec le temps, les diversités initiales de croyance, de coutume, de langage, de costume, d'aspiration, etc., il réalise un langage commun, des façons communes de vivre, de croire, de penser, etc. Quant à la suite de cette assimilation croissante, la justice et la liberté peuvent se réaliser, au moins en partie, l'inter-mélange par le mariage, par le passage d'une profession à l'autre, d'une couche sociale à une autre, par le relèvement continu des faibles, par le rapprochement des classes, continue le processus d'harmonisation et d'homogéné-

néisation. Une générale conscience des plus semblables devient de plus en plus possible.

Il est vrai que si l'imitation diminue les différences et les conflits dans une population, elle en fait naître de nouveaux, par ce que M. Tarde appelle le duel des ondes d'imitation. En effet, dans le conflit de deux ondes imitatives, la résultante peut être quelque fois une nouvelle combinaison de pensée et d'acte, comme lorsque deux ondes synchroniques se combinent en une onde plus complexe. C'est l'invention d'une nouvelle idée, ou d'un nouvel acte, sortis de la transformation de vieilles idées ou d'anciens actes et qui par le même *processus* d'imitation produiront des différences nouvelles et des conflits nouveaux. C'est le duel que M. Tarde appelle le duel entre les *l'imitation-habitudes* et *l'imitation-mode*.

Donc si l'imitation peut assimiler une population hétérogène et rendre possible une générale conscience des plus semblables, elle peut également la différencier et faire naître le conflit. De cette manière il reste toujours dans une société deux causes générales, qui s'opposent à la complète réalisation d'une conscience générale des plus semblables. D'un côté, les différences primitives physiques, morales et sociales que l'assimilation n'a pas encore effacées; d'autre côté les différences secondaires qu'engendre continuellement le conflit d'imitations, par l'invention qu'il produit et l'imitation de cette invention.

Mais, par l'effet de cette imitation même et par l'assimilation qui en résulte, les conflits deviennent de plus en plus doux et inoffensifs. Il s'établit une morale croissante qui leur sert de base communément admise. En effet, plus l'assimilation est grande, plus la sympathie est possible même entre

ennemis en conflits ; et par conséquent plus ils s'épargneront la souffrance dans leur opposition. Entre des éléments trop dissemblables, l'imitation n'est pas complète ; ils ne peuvent pas s'imiter tous les états de conscience ; ils ne peuvent pas vibrer de leur souffrance réciproque. Voilà pourquoi les conflits sont plus modérés entre amis, dans la même profession, dans la même classe, dans la même secte, etc. Donc avec le progrès de l'assimilation, le conflit qui résultera des différences secondaires, produites par le choc d'imitations, sera de plus en plus doux, et, dans ce conflit, la base morale admise sera de plus en plus juste. Constatons donc d'une manière incidente que la justice n'est possible que dans un milieu homogène ; la justice économique et la liberté deviennent, à leur tour, comme nous l'avons vu plus haut, une cause de cette homogénéité et développent encore la possibilité de la justice. L'injustice, au contraire, éloigne les éléments d'un groupe, les diversifie continuellement et à l'infini et rend la sympathie impossible. Voilà pourquoi la justice de mande la justice et l'injustice nécessite l'injustice. Cette petite remarque nous donnera la clef d'une autre question.

Quelle est la sanction naturelle de cette assimilation graduelle et de la graduelle justice qui en résulte ? C'est le facteur de la concurrence vitale entre les groupes qui y intervient. Il intervient pour éliminer le groupe qui n'a pas été capable d'une assimilation relativement nécessaire et par conséquent de la réalisation d'une justice nécessaire dans un temps donné.

Pour mettre en évidence cette assertion, cherchons ce qui se produit dans un groupe qui n'a pas été capable de réaliser cette justice nécessaire. Parce que nous avons admis un rap-

port étroit entre le degré d'assimilation sociale et le degré de justice possible, nous nous permettront dorénavant d'employer un terme pour l'autre. On peut constater dans un groupe injuste des phénomènes caractéristiques qui ont un grand nombre de traits d'analogie, avec les phénomènes du parasitisme animal. Dans le parasitisme social comme dans le parasitisme animal, l'élément parasite affaiblit l'élément social qui souffre l'injustice, s'affaiblit lui-même en même temps et avec eux affaiblit le groupe entier. Le parasite épuise l'élément vaincu de deux manières : d'abord par l'injustice que celui-ci souffre, et nous savons que l'injustice est la condition de dégénérescence de l'individu ; il l'épuise ensuite par une sélection à rebours qui se fait dans l'élément vaincu. En effet, tous les individus de cette dernière couche sociale qui, développés physiquement et moralement, deviennent trop exigeants vis-à-vis des oppresseurs, sont systématiquement éliminés, et il n'en restera que ceux tellement dégénérés qu'ils peuvent supporter les conditions d'existence les plus dures et de plus en plus dures. De cette manière, dans cet élément social se fait continuellement une sélection des individus les moins aptes et la société sera continuellement et graduellement privée des individus les mieux armés pour la concurrence vitale.

D'un autre côté, dans la couche parasite du groupe, les éléments composants vont de plus en plus vers la dégénérescence par l'atrophie croissante de leurs facultés inactives. Les qualités qui les ont élevés à leur rang, en vertu de cette loi de l'*affaiblissement de l'hérédité*, mise en évidence par M. Ribot, se perdent graduellement dans leur descendance. Dans cette couche sociale à son tour se fera encore une sélection qui mettra

les élus dans des conditions de plus en plus favorables à l'inactivité et à la dégénérescence. Ils tendront à éliminer, dans cette deuxième couche, les éléments trop exigeants. De cette manière, ici nous retrouvons la double cause d'affaiblissement de la société, que nous avons signalée dans le premier cas. Tant de causes réunies ensemble finissent par épuiser le corps social, à le présenter mal armé dans la concurrence vitale ; il tombera exténué et vaincu en même temps que la partie parasite.

De nos jours même, nous avons un bon exemple de la nécessité de rapprocher les éléments sociaux, pour le besoin de la concurrence internationale. Il est en effet hors de doute que les ouvriers agricoles et industriels, que toutes les professions en général, auront d'autant plus de chances de vaincre, qu'elles seront plus instruites. Un individu plus instruit pourra mieux réaliser les conditions d'art dans ses produits et pourra mieux comprendre et employer les découvertes scientifiques applicables à leur art. De là cette nécessité généralement comprise, d'une certaine instruction obligatoire et gratuite qui raccourcit en quelque sorte les distances séparant antérieurement les éléments sociaux, au point de vue de la culture. C'est une preuve d'homogénéité sociale nécessitée par le milieu. Si la société n'est pas capable d'assimilation et par conséquent de justice, la diversité s'agrandira avec l'injustice, la diversité augmentera encore l'injustice, et le groupe social tombera ou dans l'exténuation, ou dans l'anarchie ou sous la domination des groupes plus homogènes. Dans bien des cas donc, le milieu externe dit à la société : plus de justice ou tu meurs ; et jusqu'à un certain point l'histoire est une justice. L'humanité, comme la femme de Loth, ne peut marcher qu'en avant.

Maintenant, quelques observations à propos de la division tripartite de notre histoire des phases juridiques. Si nous avons conçu l'évolution du droit comme se déroulant par trois stades bien définis, nous ne voulons dire ni que toute société doit nécessairement traverser entièrement les trois phases d'évolution ; ni encore que toute société doit présenter absolument les mêmes caractères que nous avons trouvés et que nous allons trouver pour chacun de ces trois stades. Il y a des sociétés qui ont vécu et qui ont péri, il y a aujourd'hui même des sociétés sauvages qui vivent et vivront dans la phase sociale de la horde. Nous trouvons la société des Hindous immobilisée dans la phase des castes ; elle n'a pas pu arriver à la phase suivante. Nous voyons que la société des Hébreux n'a pu réaliser que la classe fermée des prêtres, sans avoir les autres. La Chine paraît n'avoir jamais eu de castes, etc., etc. Ce que nous voulons donc dire, c'est que toute unité ethnique qui présente un nombre suffisant de caractères d'un stade évolutif donné, peut et doit réaliser aussi les autres si les conditions sont favorables ou si elles ne s'y opposent pas. En d'autres termes, nous croyons qu'on peut appliquer à la société cette loi biologique du *balancement des organes* et que la sociologie attend son Cuvier pour reconstituer les sociétés anciennes, avec les débris que l'histoire et l'ethnographie nous en ont gardés.

Quant aux caractères de chaque stade en particulier, de même que chaque corps céleste tend à décrire une ellipse parfaite et diverses influences viennent donner une forme irrégulière à cette courbe, tout corps social tend à réaliser le stade type, mais des influences multiples modifient le tracé idéal de son évolution.

Entre les trois phases également, la transition n'est pas brus-

que et tranchée et nous trouvons d'intermélanges de caractères physiques et moraux qui s'expliquent en partie par des phénomènes de survivance de caractères sociaux, comparables à ces organes devenus superflus, que l'évolution biologique n'a pas encore effacés. L'anastomose de caractères entre les trois stades par la transition de l'un à l'autre, peut être comparée à la transition insensible entre trois collines contiguës : on ne peut pas dire où finit une colline et où commence l'autre, de manière qu'elles ne se distinguent l'une de l'autre que par leur sommet.

LA PHASE DU SYNGÉNÉTISME SOCIAL

C'est presque un paradoxe que de soutenir qu'une société humaine ait pu commencer son histoire par une extrême solidarité sociale. Et pourtant cette moralité initiale constitue le fond commun des premiers rudiments de philosophie sociale. Les religions orientales, les spéculations sociologiques des écrivains grecs et romains sur le droit naturel, supposent, comme un postulat indéniable, l'âge d'or et de fraternité par lequel débuta toute société. Les poètes le chantent dans des vers exaltés, et la description que fait Virgile de cette société existante *ante Jovem*, est le plus beau morceau de spéculation poétique sur la philosophie de l'histoire. Mais ce qui contribua beaucoup à discréditer cette conception, ce furent sans conteste les exagérations de Rousseau sur cette société anté-historique, qu'il semblait présenter comme parfaite et idéale. Certainement, cet âge ne pouvait pas être un âge d'or, mais il devait être un âge de cœur, un âge de fraternité. Mais le présenter partout parfait, partout le même, le présenter comme un idéal qui doit modeler nos sociétés civilisées et toute société future, c'est s'engager dans la voie du paradoxe. Ce que nous voulons observer, c'est qu'à part la formation de la société qui est fatale, qui par conséquent ne peut pas être un contrat, par la bonne raison qu'une convention sortie d'une seule alternative n'est pas une convention, nous allons trouver tous les autres phénomènes sociaux de cette période, régis

par un grand respect de la liberté, presque par un contrat. Une société initiale qui présenterait les caractères d'une société plus ou moins contractuelle est rendue probable par une foule d'autres considérations.

Nous avons vu un peu plus haut que l'homme était l'animal le plus sociable parmi les animaux sociables et que c'est grâce à cette sociabilité et grâce aux résultats de cette sociabilité, qu'il a pu s'élever plus haut dans l'échelle animale. Qu'une association plus intime « fût développée parmi les premiers hommes des cavernes, dit M. Giddings, cela est démontré par leurs luttes heureuses contre des ennemis tels que le mastodonte et l'ours des cavernes ». Les sociétés des fourmis, des abeilles, des singes, etc., nous font présumer une solidarité au moins égale, dans les premières sociétés humaines. C'est cette solidarité seule qui peut nous expliquer, surtout si l'on se rapporte aux moyens de production du sauvage, comment une population primitive relativement très dense, a pu coexister dans la vallée de la Dordogne et dans les habitations lacustres de la Suisse.

Quant aux sociétés humaines plus rapprochées de nous, qui se forment dans la deuxième période de l'époque quaternaire et quant aux sociétés des sauvages modernes, des présomptions d'une autre espèce peuvent militer pour une grande moralité sociale initiale.

Lubbock et M. Mortillet à son cours d'anthropologie, disent qu'on ne trouve de traces d'anthropophagie nulle part où nous trouvons les vestiges de l'homme, dans la période quaternaire. M. Mortillet ajoute que la manière dont nous trouvons enterrés les enfants dans les dolmens dénote une très grande affection des parents pour leur progéniture.

D'un autre côté, plus l'histoire surprend une société dans une organisation commençante, plus les vestiges d'une grande solidarité sont plus nombreuses et le respect du droit plus complet. Les lois de la phase sociale théocratique, qui commence l'histoire, contiennent de nombreuses prescriptions avancées, presque idéales. Et, nous pouvons les supposer générales, avant que la division en castes ne soit pas apparue. Des dispositions légales dans les codes hébraïques, dans l'organisation sociale de l'ancien Pérou, identifient la justice avec la générosité et leur morale humanitaire, devient *animalitaire*, dans les Veddas et la loi Manou des Hindous. Entre autres dispositions relatives au respect des animaux, on y plaint la triste nécessité où se trouve l'agriculteur en labourant la terre d'écorcher l'herbe avec le fer de sa charrue, et de tuer les insectes qui sont enfouis dans la terre. Un peu plus tard, nous trouvons dans l'Inde des hôpitaux pour les animaux. Et si nous passons dans une organisation encore plus commençante, nous trouvons en Chine, ce fossile sociologique bien conservé entre ses murs, nous trouvons des institutions juridiques à peine rêvées ou désirées par nos sociétés contemporaines. Les Chinois punissent l'homicide moral ; ils ont réalisé l'aristocratie intellectuelle du mandarinat, plus d'un siècle avant notre ère ; et avant les Grecs, ils ont élevé des temples à la Pitié. Si nous étudions l'organisation encore plus primitive des anciens Germains, nous trouvons le respect de la liberté et de l'égalité beaucoup plus complet et dans les sociétés sauvages anarchiques et égalitaires d'aujourd'hui, il est presque parfait.

On peut remarquer qu'en suivant ces vertiges de moralité sociale croissante, nous les trouvons connexes avec une

homogénéité croissante. Et alors, ne pourrait-on pas être autorisé à supposer que dans la phase syngénétique, par laquelle chaque société doit commencer son histoire, on doit s'attendre à la réalisation d'une haute justice, compatible avec le degré de développement de cette phase ? De plus, c'est seulement en admettant cette phase syngénétique solidaire, qu'on peut expliquer quelques antinomies historiques et ethnographiques, qui nous paraissent extrêmement bizarres. On trouve en effet dans la société grecque et romaine, un mélange de grandes préoccupations morales et de décevante immoralité ; des vestiges de grand respect pour la femme et des preuves de son complet asservissement ; des traces de divinisation de la personne d'un citoyen et la vente de ce même citoyen pour dettes ; des présomptions qu'il ne pouvait pas être condamné à mort et des exemples de condamnations à mort.

Alors, on peut croire qu'en sériant les phases de l'histoire, au lieu de chercher une explication globale de ses problèmes, qu'en supposant que ses caractères contradictoires proviennent de l'anastomose des caractères de stades différents, on pourrait mieux donner l'explication de ces antinomies. De même, pour les descriptions si différentes de la moralité des sociétés sauvages, en divisant leur organisation sociale d'après les types que nous avons présentés, on parviendrait à mieux comprendre la moralité de ces sauvages, qu'on a présentés, tour à tour, comme des bêtes sanguinaires ou comme des anges ; comme très respectueux pour la liberté d'autrui ou comme des autoritaires enragés ; comme des modèles ou comme des épouvantails ?

Le clan syngénétique que nous avons présenté comme la

cellule sociale du groupe ethnique, peut avoir une organisation matronymique ou patronymique. Nous voulons entendre par ces mots, que soit la mère commune, soit le père commun qui préside aux affaires du clan, n'ont aucune sorte d'«archie», aucune autorité arbitraire. Ils ne sont que des «administrateurs», comme on appelait très bien le chef de la maison dans le *mir* russe ou dans la famille germanique : ils ne sont qu'un symbole du clan. Si le clan est paisible, c'est la mère commune qui va devenir le point central, et pour deux raisons différentes. D'abord les femmes devaient être recherchées, comme moins nombreuses que les mâles dans toute la série animale ; et ensuite la femme devait être adorée par l'homme, « par une grande sensibilité à son charme propre, dit M. Tarde, et à sa magie sexuelle ». D'un autre côté, sa suprématie était l'apothéose de la maternité que nous observons dans la société des abeilles.

Si le clan vit dans un milieu ingrat, s'il doit se soutenir à force de luttes continuelles et surtout s'il vit comme une société restreinte et migratoire qui cherche continuellement des pâturages pour ses troupeaux, c'est l'expérience et le courage qui lui deviennent nécessaires et le père commun est désigné pour présider aux affaires communes. Toujours est-il qu'il n'y a pas un absolutisme dans le clan et que la femme y est l'égale de l'homme. La même chose se répète dans la tribu, si l'accroissement des clans peut former des tribus.

Nous trouvons donc dans cette phase la similitude, la coopération et la parenté, et nous devons trouver aussi la moralité. On pourrait être tenté de dire que c'est plutôt la parenté qui les rendait si solidaires ; mais on peut répondre qu'aujourd'hui nous avons des actes de naissance et par conséquent une filia-

tion plus certaine, et que cela n'empêche pas la solidarité familiale de décroître.

Si nous voulons maintenant voir les rapports moraux qui pourraient s'établir dans une société syngénétique, prenons au hasard quelques témoignages de l'histoire et de l'ethnographie. Commençons par la position de la femme.

Chez les Indiens Peaux-Rouges, la vengeance est un devoir, mais se venger contre une femme est une honte, presque un péché. M. Schrader, à son cours de géographie anthropologique, disait cette année, que chez les stupides Papous, les femmes sont très considérées et même respectées. La tradition affirme qu'en Grèce, avant Cécrops, on ne connaissait que la parenté par les femmes. Les Kabyles de l'Algérie ont exclu les filles de la succession, seulement dans le siècle dernier. Sumner Maine dit que l'égalité des sexes dans le mariage, que la société romaine réalise dans les derniers temps, n'est que la réapparition d'une forme de mariage « ancienne à ce qu'il paraît ». Cornelia écrit à son fils Caius Gracchus : « Quand je serai morte, tu me feras des sacrifices funèbres et tu imploreras la divinité maternelle ». Cette dernière citation explique les divinités féminines qu'on trouve dans les sociétés antiques, par cela qu'elles ne sont que le reste d'une époque antérieure où la femme pouvait être divinisée. Dans la période subséquente qui débute par l'asservissement de la femme, celle-ci ne pouvait pas être un objet d'apothéose. Cette égalité des sexes dans une époque commerçante, a été conservée et immobilisée par la religion, dans une forme archaïque. « L'épouse des flamines de Jupiter, dit Michelet, l'assistait dans la plupart des sacrifices, et ils ne pouvaient la répudier ». En Egypte, le divorce était bilatéral, et il se faisait par un simple dédit à

payer. « L'Allemagne comme l'Inde, dit Michelet, est préoccupée de la femme ». On connaît bien le respect des Germains pour le sexe faible et leur droit demandait qu'on plantât des arbres fruitiers, pour satisfaire « l'envie des femmes grosses qui passeraient ». Dans l'Inde on ne doit toucher la femme *même avec une fleur* et la loi Manou met l'assassinat d'une femme entre les crimes de deuxième rang. Quand le Turcoman transporte ses troupeaux, il met à leur tête une femme ; il est sûr que même les pires bandits n'attaqueront pas les troupeaux.

La propriété est commune dans le clan ou dans la tribu, car « les peuples primitifs, dit Laveleye, obéissant à un sentiment instinctif, reconnaissent à tout homme un droit naturel d'occuper une portion du sol, dont il puisse tirer de quoi subsister, en travaillant ». Et comme un reste de cette copropriété primitive, on trouve le retrait lignager dans des législations nombreuses et très approchées de nous. Toujours comme par un vestige de cet état de choses, observe Sumner Maine, les paysans s'opposent souvent à la hausse du fermage quand ils admettent la concurrence dans les autres phénomènes économiques. On explique généralement la communauté des biens, par la nécessité de culture et par l'impossibilité de constituer une propriété individuelle, dans une population stupide et sauvage. Mais d'un côté, M. Letourneau nous donne des exemples de sociétés très arriérées, qui ont institué la propriété individuelle ; et, d'un autre côté, pourquoi trouve-t-on également la copropriété des choses mobilières ? Il faut y faire intervenir aussi ce sentiment de solidarité sociale, qui se manifeste sans l'ombre d'un doute, dans la disposition de la loi hébraïque,

qui après un intervalle de temps, fait retourner la propriété vendue, à son ancien propriétaire.

Chez les Cafres sur la côte de la Gorée, chez les Yollofs, on distribue un lot de terre en proportion du besoin de chaque famille. L'esquimau ne peut posséder que deux pirogues et s'il en a davantage, le reste est la propriété du premier venu, qui en a besoin. En Chine jusqu'à 254 avant Jésus-Christ on partageait la terre d'après les nécessités de chaque famille. Nous avons vu le Fuégien partager avec ses compagnons le morceau d'étoffe qu'on lui donne, etc.

Le chef du clan ou de la tribu n'a pas un droit différent de celui de chaque membre et, en réalité, c'est la collectivité qui possède, comme une personne morale perpétuelle. Les Indiens, avant leur contact avec les Anglais, ne connaissaient pas le testament et on ne pouvaient vendre une parcelle de terre sans le consentement des parents. A Sparte on ne peut aliéner et tester qu'après la guerre du Péloponèse. A Athènes c'est Solon qui introduit le droit de tester et à Rome la loi des XII tables trouve nécessaire d'accorder expressément le droit de tester et de vendre. N'était-ce pas parce que la propriété individuelle n'était pas complètement entrée dans les mœurs? Dans l'ancienne Germanie le testament était également inconnu. Nous nous contentons de mentionner les cas bien connus du *mir* russe, de la *zadrouga* serbe, des *allmends*, etc. Comme preuve décisive de la situation d'un chef vis-à-vis de la propriété collective, nous pouvons citer le cas du Kamagaréro, chef des Damars, qui sous une température de feu, portait sur lui tant d'effets de lingerie, de vêtement, etc., qu'ils auraient pu être suffisants pour au moins dix de ses compagnons. Mais s'il s'avisait d'ôter, quelque chose, par cela seul il montrait que

l'objet ôté lui était superflu; et le premier compagnon pouvait s'en emparer.

Nous trouvons le sentiment de la liberté très développé dans cette constitution sociale. Un voyageur demanda aux sauvages de Nicobar de lui montrer le chef, de lui montrer le roi de la peuplade. Ils répondirent en riant, qu'on ne peut pas concevoir qu'un seul homme puisse avoir une autorité sur tant d'autres. Chez les Iroquois, tous les membres sont libres et tous sont obligés de défendre la liberté de chacun. Le chef du clan, le sachem, n'a aucune autorité. Chez les fourmis, quand l'une d'elle veut entreprendre une œuvre nouvelle, elle se met toute seule à la besogne et les autres compagnons viendront l'aider volontairement. De même dans la société des Iroquois, celui qui veut entreprendre sur son propre compte une guerre, commence la danse guerrière devant la tribu réunie. Ceux qui veulent l'imiter prennent part à la danse et le groupe formé part pour la guerre (1). La vraie autorité dans ces sociétés réside dans l'assemblée des clans, des phratrie et des tribus ; mais les confédérations de tribus délibèrent souvent par l'entremise de leurs chefs. Dans le clan et la curie, c'est la totalité des membres qui se prononce sur les affaires débattues et chez les Iroquois, on demande l'unanimité des votes pour pouvoir prendre une décision. La même unanimité était demandée en Islande pour condamner un accusé. Les Romains, les Grecs, ont eu la fratrie pour base de leurs délibérations sur les intérêts communs et il est probable que dans un passé lointain, le vote du peuple était le seul élément décisif. Dans le *mal* franc et dans le *ting* scandinave, ce sont les membres du clan qui constituent le tribunal avec la délégation des *boni viri* et sous un

1. Chez les romains la *gens* fabienne fait la même chose.

chef élu. La *Karouba*, qui est la *gens* des Kabyles, est également la base de leur tribunal purement populaire, de leur *djemda*. Nous trouvons des assemblées avec le même caractère familial, chez les Sémites, chez les Hindous, chez les Ossètes du Caucase, en Chine, etc. Les Patagons, les Araucanos, les Charruas, etc., n'ont une autre autorité que la généralité des membres et on n'y trouve aucune hiérarchie, aucun commandement, même dans les rapports de père à fils. En un mot, l'organisation de cette société, peut se résumer dans une fière réponse des Turcomans : « Nous sommes tous égaux et parmi nous chacun est roi ».

Et alors, dans une telle organisation nous devons nous attendre à des phénomènes d'une moralité qui peut quelquefois nous paraître incroyable. Les peuples qui commencent l'histoire, font de la morale leur première occupation et paraissent dédaigner les occupations qui peuvent atteindre sa pureté idéale. Mais malheureusement nous n'en avons pas de preuves certaines et générales, parce que l'histoire ne nous donne de documents que pour la période suivante. Mais en tout cas, on ne peut pas interpréter autrement ce dévouement général dans la cité antique, ces exemples fréquents de sacrifices volontaires de la vie, dans les moments critiques de l'existence du groupe. Nous serons forcés d'interpréter le peu de preuves historiques que nous en avons, par les données plus certaines et plus précises de l'ethnographie. Ici nous trouvons que les Esquimaux n'ont pu comprendre comment on peut tuer un homme et les Veddass du Ceylan, l'une des races humaines les plus stupides, n'ont pas compris comment on peut frapper son semblable. Nous avons vu que les Gouanaches furent très étonnés qu'en Europe on manque

à ses engagements. Les Touarègues ne s'engagent que pour la moitié de ce qu'ils pourraient répondre en réalité, par crainte d'être forcés par un événement imprévu, à ne pas tenir leur engagement. Le mensonge, le vol, l'abus de confiance, etc., sont inconnus chez eux et s'il leur arrive de commettre un crime, ils en sont tellement affectés, que jamais ils n'essaient de se dérober aux conséquences de leurs crimes. Des ballots abandonnés à la suite de la mort des chameaux des caravanes restent intacts, parfois pendant une année. Dans l'Inde nous trouvons le délit moral et on a vu des femmes insultées qui se cassaient la tête contre un mur, pour se venger de leur offenseur ; celui-ci avait l'obligation morale d'en faire autant, sous la sanction de l'intervention collective. Et, tout dernièrement, la population, pour forcer les *radjahs* d'être humains, se rassemblait devant leurs portes et les menaçait de se laisser mourir de faim.

En Egypte on ne peut pas réduire quelqu'un en esclavage pour ses dettes ; ses biens seuls en répondaient ; l'exécution pour les dettes était réelle. Est-ce que cette observation ne pourrait pas expliquer l'*abandon noxal* des Romains ? Toujours dans cet ordre d'idées, nous trouvons une exécution en quelque sorte morale, basée sur le délit moral. En effet, chez les Hindous, le créancier non payé se servait de *la veillée, d'harna* pour forcer le débiteur à acquitter sa dette. En Irlande *il jeûnait* contre le débiteur. Le Deutéronome lui dit de se poster à sa porte et le débiteur récalcitrant devait acquitter sa dette, car autrement il devenait responsable des souffrances ou de la mort qu'il occasionnait.

Le créancier turcoman donne au débiteur la preuve écrite de leur convention, parce que dit-il, c'est lui qui en a besoin,

pour se rappeler la dette. Quelques tribus Peaux-Rouges ont un arbre, dit *l'arbre de la probité*, où l'on apporte tout ce qui a été perdu et trouvé.

En Egypte et dans la loi de Manou on punit celui qui pouvait empêcher la perpétration d'un crime et qui ne l'a pas fait. Dans la société des Hindous « l'argent prêté à une personne en détresse ne doit pas produire d'intérêts », même si le créancier est dans la même situation. Les Hébreux n'admettaient pas l'usure entre les connationaux. Nous ne savons pas ce qu'il faut croire de l'usure chez les Romains et chez les Grecs, quand nous voyons Caton proclamer que l'usure est un crime comme tout autre crime ; quand Aristote et Sénèque disent que prêter à usure c'est vendre du temps.

Dans la législation antique de l'Islande et de la Norvège on permet de réduire le débiteur en esclavage, de le tuer même, s'il ne veut pas travailler ; mais on ne peut jamais faire la même chose, quand le débiteur est de la même tribu. Alors, ne pouvons-nous présumer avec quelque probabilité que, dans cette phase sociale, le citoyen romain ne pouvait pas être réduit en esclavage pour ses dettes ? Et quand nous voyons que dans la période suivante il pouvait être vendu *trans Tiberim*, nous pouvons trouver ici une preuve de la sainteté de la personne d'un citoyen entre les murs de la cité, comme reste d'une phase antérieure.

La solidarité peut donc atteindre un grand développement dans une société syngénétique et la sympathie sociale peut réaliser des merveilles dans une société stupide. M. Letourneau disait, cette année, à son cours d'anthropologie, que l'Australien sauvage, évite jusqu'au mot qui pourrait blesser son compagnon. Le comble de délicatesse dans une société ar-

riérée, est atteint par ces stupides Esquimaux, qui remerciaient les Anglais qui les avaient visités de s'être laissés héberger chez eux. Pour ces sauvages, tout obligeant est un obligé ; mais ce sont des exceptions et ordinairement la sympathie ne peut atteindre ces limites que dans l'intérieur du groupe. « Etre déshonoré aux yeux des siens, excommunié par sa famille, est si bien en Chine le plus grand des châtiments, dit M. Tarde, que pour y échapper on voit des pauvres diables consentir à servir de remplaçants aux condamnés à mort ». S'affranchir des liens de la famille était pour un Slave violer les plus saintes lois de la nature. L'égoïsme y était un crime.

Dans ces conditions sociales on peut concevoir que les violences sont rares, si elles arrivent jamais. Mais même si elles arrivent on peut comprendre qu'il n'y a pas besoin de punir le coupable, parce qu'il porte avec lui la loi et la peine. M. Letourneau dit que si, par un événement quelconque, un Australien frappe un de ses compagnons, c'est l'agresseur qui commence à se lamenter le premier. Chez les Omahas, on imposait au meurtrier une expiation pour arrêter les souffrances de l'esprit de la victime : et dans cette expiation le coupable devait rester séparé du reste de la tribu, il était en quelque sorte excommunié pour un temps. Mais sa position était tellement effroyable, il en était tellement affecté, qu'on l'entendait la nuit « pousser des cris et des lamentations ». Rappelons-nous les mêmes remords qui tourmentent Caïn et Edipe ; rappelons-nous la consommation morale de ce jeune Australien qui a mangé de *l'é mou* (1), et nous allons comprendre que les crimes ne sont pas fréquents dans une pareille organisation

1. Letourneau. *Sociologie*.

sociale et que l'on n'a pas besoin de les punir quand ils se commettent. Le phénomène paraît si rare, il paraît si extraordinaire que l'imagination collective vivement affectée, en a fait des poèmes merveilleux, pour passer à la postérité le crime de Caïn, le crime d'Edipe, le meurtre d'Horace et leurs remords. Les *Furies* dont nous parle l'histoire romaine, l'*infelice arbor*, le *sacer esto penatibus* qu'on prononçait contre le criminel, pour lui ôter la protection des divinités domestiques contre les esprits malfaisants qui pullulent dans la nature antique, peuvent s'expliquer par les mêmes remords terribles qui tourmentaient le coupable. Et quelquefois au lieu de le punir, au lieu d'être haï, « les vieilles lois l'appellent paternellement le pauvre pêcheur », dit Michelet. Platon et Manou l'invitent à se présenter devant le juge comme un malade, pour être guéri de la « maladie de l'injustice ». On lui ouvre des asiles dans les temples, dans les bras d'une femme, où il ne peut être frappé ou atteint « même avec une rose ». Dans l'intérieur de la tribu, la réaction contre le crime, est « morale, indignée et compatissante à la fois » dit M. Tarde. La peine principale est l'exil, et ensuite l'*atimie*, que nous trouvons en Grèce, à Rome, dans plusieurs tribus de Peaux-Rouges et qui consiste dans la privation de tout caractère sacré qui entoure le citoyen. M. Letourneau nous dit qu'à Athènes « l'accusé avait toujours la liberté de s'enfuir avant la condamnation », et à Rome il pouvait sortir « ouvertement » de la ville avant le vote de la dernière curie. Dans le xiv^e siècle, en Dalmatie, le coupable pouvait s'exiler et « alors le bourgmestre accompagnait l'exilé jusqu'à trois milles de la ville ». Une formule weimique dit au criminel, « nous t'envoyons aux quatre chemins du monde ».

La peine de mort doit être également rare, parce que la même sympathie sociale qui défend de faire un crime, défend de tuer le criminel. Chez les Abors mongoloïdes, la communauté ne se permet pas d'infliger de peines corporelles aux personnes de condition libre ; dans les tribus Koukis, la peine de mort est inconnue. Chez les Maures de la Sénégambie, quoique arrivés à la petite monarchie barbare, « la peine capitale est rarement appliquée, dit M. Letourneau, si ce n'est aux vrais nègres, tenus pour des gens de race inférieure ». Hérodote nous rapporte que de son temps, le souverain de la Perse ne pouvait pas prononcer la peine mort pour la première fois. Les Germains, « ordinairement, dit M. Letourneau, ne tuaient pas le meurtrier de l'un des leurs » et la peine était la confiscation et l'exil. Il ajoute qu'à Rome, on fut forcé de recourir à la fiction du *servus pœnæ*, de le dépouiller du caractère sacré de citoyen, pour pouvoir appliquer aux Romains les peines capitales. Summer Maine croit que les *questiones perpetuæ* ne pouvaient pas prononcer la peine de mort contre un citoyen romain et que ce fut cet obstacle légal qui força les partis politiques à se servir dans les guerres civiles, des fameuses proscriptions. Les *questions* n'avaient pas ce pouvoir, parce que les *comices par curie*, dont elles tenaient la délégation dans les affaires criminelles, ne l'avaient pas non plus. Et alors, on pourrait être autorisé de supposer qu'à une époque où la curie était la seule autorité effective et le seul tribunal, la peine de mort ne pouvait pas être prononcée contre un citoyen romain. Nous voyons aussi que Caïn et Œdipe ne sont pas exécutés pour leurs crimes. Et, pour le droit hébraïque en particulier, M. Thonissen fait observer que, « suivant la doctrine des talmudistes les plus autorisés, les mots « il sera retranché

du milieu de son peuple », qu'on rencontre si souvent dans les lois de Moïse, ne donnaient pas aux juges le droit d'infliger au coupable l'une des quatre peines capitales admises par le droit national. A leurs yeux, le retranchement était une peine réservée à la justice divine ; c'était la menace d'une mort prématurée suspendue sur la tête des transgresseurs de la loi ». N'était-ce pas plutôt la peine de l'exil que nous avons trouvée si souvent dans les sociétés syngénétiques ? En tout cas, si nous nous rapportons à Mishnah, l'une des plus vieilles collections judaïques, les juges d'Israël éprouvaient une répugnance extrême pour les condamnations capitales. « Un tribunal qui prononce une seule condamnation à mort en sept ans, dit ce livre, peut être appelé cruel. Rabbi Eliezer, fils d'Asarias, dit qu'il mérite cette qualification, s'il prononce une seule fois une telle sentence dans l'espace de soixante-dix ans. Rabbi Tarphon et Rabbi Abika, disent : « Si nous avions été membres du Sanhédrin, nous n'aurions jamais condamné un homme à mort. »

Il y a également de fortes raisons à supposer que le caractère moral de la peine, que l'étroite solidarité sociale, ne permettaient pas non plus de s'acquitter d'un meurtre par une *composition*. En Chine, chez les Hindous, chez les Scandinaves, en Islande, on n'admettait pas la composition. Moïse ne l'admet pas non plus, et nous n'en trouvons pas de traces chez les Grecs et chez les Romains. Le sentiment général en face d'un crime, peut se résumer dans la déclaration précise et élevée, qu'un père fait à ce propos, dans l'une des collections *Sagas*, de l'Islande : « Je ne veux pas porter mon fils dans ma poche. »

La vengeance privée n'est pas toujours admise dans une société syngénétique, si elle y est jamais admise. Il est certain

que les Romains et les Grecs ne l'ont pas eue. En résumé, il arrive dans ces sociétés ce qu'il arrive dans une société d'animaux sociables : tous les éléphants d'un troupeau se révoltent et concourent à la vengeance de la victime et à exclusion du groupe, de l'élément anti-social. De même, dans un groupe syngénétique humain, ce n'est pas un individu, c'est la généralité des membres qui est lésée dans un de ses membres, parce que dans ces sociétés il n'y a qu'une seule conscience.

Pour résumer cette phase sociale, nous dirons que nous y trouvons une organisation fraternelle ; que la justice y est confondue avec la morale et qu'elle n'a d'autres limites que les limites de la sympathie. L'homme borné, de ce stade évolutif, constate avec surprise les résultats de cette sympathie organique, s'étonne de ses effets et parce qu'il ne pouvait pas en trouver la cause, il la divinisait. Des déesses en parlent dans toute la nature. Le sauvage faisait comme le peuple de l'Égypte, qui voyant venir chaque année ce Nil mystérieux qui fertilisait les plaines, sans pouvoir s'expliquer ni d'où ni comment il venait, divinisait sa source inconnue et en faisait un dieu.

LA PHASE DU POLYGÉNÉTISME SOCIAL

Après la société bâtie sur la sympathie, la cité bâtie sur la haine. Ici l'histoire commence le « rêve confus et terrible » de l'humanité qui devait préparer péniblement et par des flots de sang les conditions nécessaires et indispensables, pour une civilisation de plus en plus parfaite et de plus en plus large. Mais, si nous comprenons que cette longue histoire de crimes était fatale et inévitable, nous ne devons pas nous attarder à plaindre la barbarie des lois naturelles, car les lois ne se jugent pas ; elles se constatent et se proclament.

Quand les groupements humains, d'abord clairsemés et établis dans les régions les plus fertiles, commencent à devenir de plus en plus nombreux par l'ascendant qu'ils gagnent sur la nature, ils devaient venir en conflit pour décider par la lutte à qui appartiendront ses terres privilégiées. La guerre sans trêve qui s'ensuivit, produisait des résultats remarquables, qui devaient influencer sur la marche de l'humanité.

Le premier effet de la concurrence vitale fut de transformer en haine quelquefois féroce, la défiance contre l'étranger, que nous avons expliquée dans un paragraphe précédent. Et le commerce que nous trouvons entre les contrées très éloignées parmi les sauvages actuels, le commerce dont nous trouvons les traces en Europe entre le Nord et le Sud dans des époques barbares, montre que cette défiance n'était pas une haine.

Le deuxième résultat de la lutte fut encore de diminuer davantage le nombre des femmes que leur faiblesse rendaient moins aptes pour la guerre, et que la tribu devait parfois sacrifier volontairement, comme des éléments encombrants dans la lutte et dans la disette. Enfin, l'unité d'action nécessaire dans les sociétés guerrières, faisait apparaître l'autorité du chef des groupes et la rendait permanente.

Dans ces conditions, le mariage que nous avons trouvé endogamique dans la première phase évolutive, pour des raisons d'utilité sociale et individuelle devait devenir exogamique. En effet, les Romains avaient horreur du mariage avec les étrangers. Et quand Ruth vient volontairement, après la mort de son mari, dans le clan de celui-ci, tout le monde s'étonne qu'une étrangère consente à s'établir dans la tribu de son époux. Mais dans la nouvelle situation, l'homme doit avoir recours au rapt pour se procurer une femme en propre et quand l'apparition de l'agriculture donne encore à la femme une valeur économique, il a une double raison pour l'enlever ou pour l'acheter. Et comme ce mariage est beaucoup plus avantageux que l'ancien mariage libre, il commence à devenir de plus en plus prépondérant et quelquefois finit par remplacer complètement l'autre ou par lui prêter ses règles. Nous trouvons la coexistence de ces trois formes de mariage dans le droit romain. A Summatre nous les trouvons combinés avec le reste d'un ancien mariage matronymique. En effet, ou c'est la femme qui est le chef de la famille et dans ce cas le mari peut être congédié en tout temps ; ou l'homme et la femme sont sur un absolu pied d'égalité ; ou le mari achète sa femme. Mais en tous cas la valeur économique de la femme rendra le mariage exclusivement exogamique, dans cette phase guer-

rière. En Tasmanie et en Australie, il est presque toujours en dogamie et l'« exogamie, dit M. Letourneau, a uniquement pour but la possession d'une esclave ; d'une bête de somme ». Voilà le premier élément étranger introduit dans la cité syn-génétique. Le deuxième sera constitué par des esclaves, autres que la femme, qui avec les enfants que celle-ci mettra au monde, changeront l'axe de l'ancienne morale sociale. En effet, tant que les étrangers restent hors du groupe, la seule conduite admise à l'égard d'eux était la cruauté et le carnage sans bornes. Mais une fois qu'ils sont entrés dans la société et qu'ils sont forcés de participer à la coopération, la cruauté sera limitée par cette utilité même et tant que l'utilité va exister. Le père de famille devient alors le maître de la famille, il devient le propriétaire d'un groupe d'esclaves conquis, et d'une quantité de choses acquises ; ou pour parler plus correctement, il n'y a dans la famille qu'un propriétaire et ses choses. Alors la propriété est individualisée et de cette origine brutale vont découler tous les caractères de la propriété individuelle dans la société sauvage.

Mais les choses ne finissent pas ici, car le propriétaire va devenir dieu. En effet, l'homme primitif qui voyait son âme le quitter souvent dans son sommeil et parcourir des distances et des régions pendant que son corps restait sur place ; qui voyait également dans ses rêves les images de compagnons et de connaissances absentes, conçut l'idée très simple, qu'il y a une âme qui peut vivre isolée. Et quand le chef de famille, terrible, omnipotent, obéi et adulé dans la vie, commence à hanter les esprits de ses sujets après sa mort, et continue à leur apparaître toujours le même, ils finissent par croire que leur chef est encore avec eux, qu'il veille sur eux et qu'il faut

continuer à lui donner le même respect que pendant sa vie. Ils restent la même propriété du même chef, qu'il faut aduler, auquel on doit apporter les mêmes offrandes qu'on apportait pendant qu'il était le chef visible. Autrement, il peut devenir terrible comme pendant sa vie, il peut faire les mêmes maux qu'alors et surtout il ne voudra plus lutter avec eux contre les ennemis qu'il a tant de fois vaincus ; il ne voudra plus les défendre contre les esprits malfaisants qui tourmente toujours la pauvre imagination du sauvage.

Voilà le propriétaire et maître, qui continue de posséder et de commander sa propriété et ses esclaves, d'une région qui devient d'autant plus terrifiante qu'elle est mystérieuse et incompréhensible. C'est lui, c'est le culte de sa mémoire, c'est la recherche de sa bien veillance par les sacrifices qu'il préférerait et dans la forme qu'il aimait ; c'est son contentement qui continue après sa mort à faire la préoccupation unique de son groupe. Le groupe et ses membres ne sont qu'un moyen, qu'un instrument pour la réalisation de ce but. Le lien familial c'est l'identité de but, c'est l'identité de culte, c'est l'adoration d'un même dieu familial ; la parenté devient chose secondaire.

Pour le cérémonial de ce culte, il faut un officiant, il faut un prêtre qui n'est que le représentant du dieu familial, qui possède pour lui, qui commande pour lui et avec le même absolutisme que lui. Il va devenir dieu à son tour quand il sera mort et ce sera presque toujours le fils aîné. La famille devient alors, un rapport, un lien moral étroit entre cet ancêtre déifié et les membres de la famille, par l'intermédiaire d'un pontife qui sera déifié à son tour. Le culte des ancêtres, « est

la clef du droit privé » dans l'organisation chinoise-annamite (1).

Si nous appliquons le même raisonnement à la situation des chefs dans la tribu et dans l'association des tribus, nous saurons le rapport qui va s'établir avec le temps, entre ces chefs et la collectivité. Un dieu choisi parmi plusieurs, sera considéré le maître des personnes et des choses de la collectivité et son pontife, d'abord élu, sera déifié après sa mort. Ses descendants deviendront fils de dieux ; par cela même ils seront préférés et l'élection finira par n'être qu'une formalité. La fonction de chef deviendra héréditaire dans une famille et cette famille deviendra le germe de la caste théocratique. Alors, ce dieu commun possède, condamne, et conduit la collectivité. Et son pontife et roi ne sera que le représentant de ce dieu, que l'intermédiaire choisi par lui pour faire exécuter ses ordres et pour transmettre ses volontés. La principale préoccupation, dans ces temps de complète ignorance, est de régler les plus insignifiantes affaires, d'après la volonté de ces esprits surnaturels, de ne pas les offenser et de gagner leur bonne grâce et leur protection. Organisation sociale, justice, procédure tout est religieux, tout est divin, car partout il y a des dieux. « A Rome, dit Fustel de Coulanges, il y avait plus de dieux que de citoyens ». Passons en revue quelques preuves de ce que nous avons avancé dans ce paragraphe.

Les ancêtres déifiés, avaient leur autel dans la maison du citoyen, dans la cité ; ils étaient dans les limites des propriétés, dans les murs de la cité. « Ces morts ont pris possession du sol » dit Fustel de Coulanges. « Ce n'est pas l'individu actuel-

1. M. Laurent Crémazy ; *Le droit chinois-annamite*. Revue française du Japon, juin 1892.

lement vivant qui a établi son droit de propriété sur cette terre, c'est le dieu domestique ». Et la propriété « est le lien mystérieux entre le dieu de la famille et le sol ». « Consacrez-moi tous les premiers-nés qui ouvrent le sein de leur mère, parmi les enfants d'Israël, tant des hommes que des bêtes ; car toutes choses sont à moi », dit le dieu des Hébreux. « La terre aussi ne se vendra point à perpétuité, parce qu'elle est à moi et que vous y êtes comme des étrangers à qui je la loue » ; et encore, « les enfants d'Israël sont mes esclaves ».

La loi est également divine et les peuples antiques sont gouvernés directement par des dieux : les Crétois ont leurs lois de Jupiter, les Lacédémoniens d'Apollon, les Romains de la déesse Egérie, les Etrusques de Tagès ; les Egyptiens de Thoth et les Hindous de Manou. La loi était sainte parce que toute loi était la volonté d'un dieu tout puissant ; le droit, *jus*, vient de *jubeo*, ordonner.

Les premiers Codes, dit Fustel de Coulanges, eurent un caractère sacré et furent entremêlés de prières. D'après le témoignage d'Aristote, les premières lois avant d'être écrites, « furent chantées comme des hymnes ». Elles résumaient toute la science du temps, toute la philosophie de l'époque, dévoilée aux hommes par les serviteurs des dieux, qui la tenaient à leur tour de ces dieux mêmes. Le Code Manou contient des prescriptions hygiéniques, des liturgies, des formules, des lois, etc. La Bible est pleine de prescriptions pour la vie journalière, de formules juridiques, de lois, et Fustel de Coulanges suppose que les *leges regiae* et la législation de Dracon devaient en contenir aussi. On en trouve encore dans la loi des XII Tables. Parce qu'une volonté divine reste toujours sainte, les lois qui se succédaient n'abrogeaient pas les

lois antérieures : la loi des XII Tables n'abroge pas les *leges regiae*, et dans la loi Manou nous trouvons les unes à côté des autres, des dispositions contraires ; la loi de Solon n'abroge pas la loi de Dracon.

Revenons maintenant à la famille ; nous y avons trouvé un dieu, son représentant et leurs sujets ou leurs choses. Ce sont les caractères prédominants qui distinguent cette organisation familiale de toutes les autres organisations. Une fois que la famille devient religieuse et propriétaire, ses liens ne seront plus les liens de parenté. Le lien consiste dans la soumission à un seul dieu par l'intermédiaire du même maître.

M. Jobbé-Duval, dans sa belle monographie sur la commune annamite, dit à propos du clan dans ces sociétés, que font partie du même « *tinh* » (clan), tous ceux qui portent le même nom patronymique, qu'ils soient en réalité unis ou non entre eux par des liens de parenté » ; que « le culte des ancêtres sert de base à l'organisation familiale ». La préoccupation principale c'est la continuation de ce culte ou son accomplissement par tous les moyens, et pour ce but, on voit aux îles des Marquises des enfants adoptant des vieillards. La famille est si peu la consanguinité, qu'ils adoptent quelquefois des chiens. C'est ce besoin sacré qui les fait adopter des esclaves ; et du même besoin résulta le *lévirat* que nous trouvons chez les Juifs et dans la Nouvelle-Calédonie. Abraham menacé de mourir sans un continuateur de son culte, prend sa servante Agar, avec le consentement de sa femme même. Mourir sans héritier c'est être condamné à une mort perpétuelle. Nous savons de quels privilèges on entourait à Rome le débiteur qui était sur le point de mourir

sans héritier ; même le plus insolvable pouvait se réserver un de ses esclaves, pour avoir un *héritier nécessaire*. C'est le même besoin que nous explique le divorce pour cause de stérilité.

Le chef déifié continue à vivre même après sa mort, dans la région des esprits où il aura les mêmes besoins, les mêmes désirs. Et quand il meurt, on peut pourvoir à ses besoins de deux manières. D'abord on lui donne pour le départ ses armes nécessaires, et ses ustensiles que nous trouvons dans les tombeaux primitifs ; on lui sacrifie desserviteurs, des femmes, etc. Dans l'Amérique centrale, chez les Natchez, on immole sur la tombe les femmes du chef. A la mort des Incas on leur sacrifie leurs serviteurs, leurs concubines, et leurs favorites. La mort volontaire des veuves indiennes a, peut-être, la même explication. Chez les Zoulous, à la mort de la mère d'un roi régnant, le peuple se rassembla au nombre de 60.000 ; commença à s'entre-tuer, et de cette manière 7.000 hommes furent envoyés dans l'autre monde pour les besoins que la défunte pourrait y avoir. Les sauvages ne veulent pas se résigner à croire que les hommes sont mortels.

La deuxième manière de contenter les morts divins est le sacrifice et le culte que le fils doit entretenir continuellement en leur mémoire. Nous avons des fils, dit la loi Manou, pour continuer notre vie et pour les services funéraires ; « en vue du gâteau et de l'eau funéraire et du sacrifice. » « Dans ces sociétés, dit M. Laurent Crémazy (1) en parlant du droit chinois annamite, on part de l'idée que, « le bonheur d'un homme dans sa vie d'outre-tombe, dépend moins de la conduite qu'il a tenue dans celle-ci, que de la conduite que tien-

1. *Revue Française du Japon*, juin 1892.

dra sa descendance agnatique ». Ce qui l'intéresse le plus, continue-t-il, est « qu'une main pieuse entretienne le feu sacré, allume les baguettes d'encens sur l'autel domestique, brûle à son intention le papier de cérémonie, prépare les aliments à tous les anniversaires, joyeux ou funèbres, fasse les libations et les invocations, offre les sacrifices aux mânes des ancêtres divinisés par la mort ». La propriété elle-même y est organisée, en vue de subvenir « aux frais du culte des ancêtres » pour ne pas l'interrompre, « ce qui est regardé comme un malheur, presque comme un affront ». Une portion du patrimoine est consacrée aux dieux domestiques à ce but et pour l'entretien des tombeaux. Ce fond est inaliénable et appartiendra en propre au fils aîné : « C'est l'institution d'une sorte de majorat ».

Quelle était la situation de famille vis-à-vis du père ? D'après l'ancienne terminologie juridique romaine, le mot *familia* signifiait la totalité des hommes et des choses qui formaient le groupe familial, comme une sorte de personne collective qui appartenait au père. Donc, les personnes et les objets étaient désignés par la même dénomination et on en trouve des vestiges dans une époque postérieure, dans les mots *familix emptor*, *actio familix erciscundæ*, qui, cette fois, se rapportent plutôt à la partie pécuniaire de la famille. Dans les premiers temps que nous connaissons de la société romaine, la *manus* était le seul terme qu'on avait pour désigner le pouvoir du chef de famille, sur ses enfants, sur sa femme et sur ses esclaves. Ce n'est que par des spécialisations continues qu'on arriva, dans une période postérieure, à désigner par *potestas* la puissance sur les enfants, par *manus*, la puissance sur la femme, et par *dominium* la puis-

sance sur les esclaves. *Pater familias* ne réveille pas l'idée de descendance, car pour la descendance on avait le mot *genitor* ; mais il signifie, dans le sanscrit comme dans la langue romaine, autorité, puissance, majesté. M. Laurent Crémazy, dans l'article cité, dit également que dans la société chinoise et annamite « le père est tout à la fois chef, pontife et juge ». La femme indienne qui s'adresse à son mari, lui dit « maître » « seigneur » « mon dieu ». Il peut disposer de tous ses sujets à la manière dont il dispose de ses objets, parce qu'il a le même pouvoir arbitraire, parce que vis-à-vis de lui, les choses sont sur le même plan que les personnes. En Grèce, on léguait sa fille avec le reste des objets ; on disposait de sa femme par testament en faveur d'un ami, ce qui est arrivé pour la mère de Démosthène, selon le témoignage de son fils. D'après le droit cambodgien, dit M. A. Leclère, le mari peut mettre sa femme en gage, « ainsi que ses enfants ».

Dans le beau livre de Booz et de Ruth, la dépendance réciproque des choses et des personnes se manifeste encore avec plus de clarté. En effet, quand Ruth est allée se donner à Booz, d'après les conseils de sa belle-mère, Booz comprend sans qu'on en lui dise mot, qu'il s'agit d'un *retrait lignager* à exercer, qu'il s'agit d'acheter les terres et la femme d'un de ses parents, le mari de Ruth mort sans héritier, afin de lui en donner un, pour continuer sa mémoire. Et parce qu'il était précédé dans ses droits de préemption, par un plus proche parent, il le convoque devant les « anciens » et l'avertit qu'il a un droit de préemption à exercer sur les terres d'un parent : il consent à l'exercer. Mais Booz lui annonce encore, que dans la succession il y a aussi la femme du défunt qu'il faut prendre pour donner un héritier à son parent. Dans ces

conditions, le proche parent renonce à ses droits et Booz les exerce à sa place.

Sur ses fils, comme sur tous ces esclaves, le *pater* avait le droit illimité de les vendre et la loi des XII Tables ne fait que le restreindre à trois fois ; il avait le droit de les exposer, de les tuer, etc. « Ce n'est pas parce qu'il les a engendrés que le père est maître de ses enfants, dit M. Rivier en parlant de la famille romaine, mais parce qu'il est le maître de leur mère, et que l'enfant, d'où il provienne, doit lui appartenir comme le croit appartient au maître de la génisse et la récolte au propriétaire du champ (1) ». « L'affinité de la puissance paternelle primitive avec la propriété est indéniable » et on voit que la *patria potestas*, « n'était acquise que lorsque le père avait pris possession de l'enfant en le relevant, *tollere, suscipere liberum* (2) ».

Quand la famille devient propriétaire, les anciens liens de sympathie se perdent. Le délit contre un membre de la famille devient une simple attaque à la propriété et le chef défend la famille par raison d'utilité personnelle. Il réagit avec cruauté contre l'agression, parce que la sympathie n'adoucit plus la punition. La réaction démesurée produit plus de dommages qu'on n'en a pas souffert, et ce surplus de dommages provoque une contre-réaction. Pour l'éviter, l'ajustice propriétaire et égoïste prend la balance et crée le *talion* et la *composition*. Le chef se soucie si peu du membre tué, que dans plusieurs tribus sauvages, nous dit M. Letourneau, on adopte le meurtrier pour remplacer la victime. Dans quelques peupla-

1. Rivier. *Précis du droit de famille romaine*.

2. Georges Cornil. *Contribution à l'étude de la patria potestas*. Nouvelle Revue Historique de droit Français et Etranger, juillet-août, 1897

des arabes, l'assassin est dispensé de toute punition et de toute composition, s'il est le seul héritier de la victime : il n'y a plus l'intérêt d'un propriétaire. Dans une grande partie des tribus sauvages, l'adultère de la femme n'est qu'une simple attaque à la propriété et elle est punie comme telle.

Si l'on admet la même position servile pour toutes les personnes composant la famille, on peut s'expliquer facilement plusieurs faits, qui apparaissent alors, comme les corollaires d'un même principe. Quand on adopte un enfant, il perd ses liens avec la famille naturelle ; ses biens tombent, par une succession universelle, dans le patrimoine de l'adoptant ; il perd son culte et ses *sacra privata*. La même chose arrive à celui qui se donne en adrogation. C'est la situation d'un esclave. Quand Luitprand adopte Pépin, il lui coupe la chevelure et quand Alaric adopte Clovis, il lui coupe la barbe comme aux esclaves. De même la femme qui entre dans le mariage, perd sa famille, ses dieux, sa dot et elle ne la recouvre pas, même après la séparation.

Lubbock explique par l'esclavage initial de la famille le grand attachement des Romains pour le testament et l'horreur qu'ils avaient pour la mort sans testament. En effet, Summer Maine dit que les enfants, comme esclaves, ne pouvaient pas être véritablement propriétaires. Pour leur donner la pleine capacité, le père ne pouvait que les émanciper. Or, l'émancipation les faisait sortir de la famille et comme la succession était greffée sur l'organisation religieuse de la *gens*, par cela même qu'ils devenaient libres, ils devenaient incapables d'hériter. Quand le sentiment de la paternité se développa dans la société romaine, et que le père voulut avantager tous ses enfants, il se servit du testament comme du seul moyen possible. Mourir

sans testament c'était condamner, une partie au moins de ses enfants, à rester dans une position malheureuse.

Quant à l'ainé, il était l'héritier nécessaire, désigné par la coutume pour continuer le culte des ancêtres. Il prend la place du défunt sans pouvoir y renoncer ; il entre dans « la dépouille » de l'ancien *pater familias*. Dans le droit chinois-annamite, dit M. Laurent Crémazy, l'ainé « est le continuateur de la personne du décédé ; c'est lui qui transmettra par tradition orale les formules et les prières auxquelles il est initié ; c'est lui qui les confiera plus tard à son fils aîné, dépositaire, à son tour, des tablettes commémoratives dressées en l'honneur de toute la lignée d'aïeux ». Nous trouvons dans la loi Manou le droit privilégié de l'ainé, à côté de l'égalité successorale de tous les enfants. Cette curiosité s'explique par le fait que deux dispositions également divines de deux époques différentes, parce qu'elles ne pouvaient pas s'abroger, se sont juxtaposées.

Les fils cadets, les filles, sa mère même, continuent leur position servile vis-à-vis de l'ainé et ils continuent à l'appeler du nom de *pater*. Même quand il n'était qu'un enfant, il avait sous sa tutelle perpétuelle ses frères, ses sœurs et sa mère. Chez les Romains, chez les Hindous, chez les Saxons comme chez les Bourguignons et chez les Germains, nous trouvons cette coutume qui aujourd'hui nous paraît extrêmement étrange, de voir une mère sous l'étroite dépendance d'un petit enfant. Mais quand nous savons que la base de l'organisation familiale était le culte d'un chef et la propriété nécessaire à ce culte, l'explication nous paraît facile. L'autorité la plus large pouvait donc se concentrer dans les mains débiles d'un enfant ou dans les mains tremblantes d'un vieillard.

Appius Claudius, *senex et cæcum*, commandait à quatre « fils robustes », cinq filles, une multitude d'esclaves, une nombreuse clientèle et *tenebat non modo auctoritatem sed etiam imperium in suos*. Le *pater familias* seul était *sui juris*, comme *domesticus magistratus*. Lui seul prenait part aux affaires communes de la cité. Lui seul avait le droit de figurer dans les instances judiciaires, parce que nous allons voir que la justice était une communication avec les dieux et que seul, un pontife comme lui, pouvait communiquer avec les divinités. La cité même, « dans les premiers temps, dit Fustel de Coulanges, ne fut que la réunion des chefs de famille ». « Anciennement, d'après Aristote, dans quelques villes, il était de règle que le fils ne fût pas citoyen du vivant du père, et que le père mort, le fils aîné seul jouît des droits politiques ».

Nous venons de voir que la morale sociale de cette phase d'évolution, était la morale qui régnait à la frontière, introduite avec les étrangers, dans le groupe syngénétique. Cette vérité ressortira avec plus d'évidence si nous étudions brièvement quelques phénomènes de la partie procédurale de la justice. Le droit des plus forts régnant dans cette société, l'arbitraire des puissants comme base du droit, sera de nouveau démontré par la manière nécessaire d'obtenir la justice. La volonté des chefs devenue commandements divins, est le seul critérium qui sert à juger tout phénomène social ; et dans un différend quelconque, il faut chercher tout d'abord la conformité ou la non-conformité à cette volonté, à ce qui a été ordonné (*jussum*). Le point à établir sera de constater, laquelle des parties en cause a contrevenu à cet ordre donné. Pour établir ce fait c'est la divinité même qui doit être interrogée. C'est elle qui, par l'intermédiaire des prêtres-juges, va se pro-

noncer par un moyen ou par un autre. En Grèce ces sentences divines données directement par les dieux s'appellent « thémistès » et la divinité qui les prononce, Thémis. Les Grecs consultaient l'oracle de Delphes en toutes circonstances. Le roi *disait* la justice ; il ne la donnait pas ; « son rôle, dit M. Cuq, se bornait à montrer le droit » « et la sentence prononcée par le roi était inspirée parla divinité(1) ». Moïse disposa d'arrêter un blasphémateur des choses sacrées « jusqu'à ce qu'on eût su ce que le Seigneur en ordonnerait » et « alors le Seigneur parla à Moïse » et lui fit connaître qu'il faut le punir. Dans la période sauvage de l'humanité, les hommes s'efforcent de figurer l'ancêtre divinisé par des petites statues grossières, qui forment l'objet de leur culte. Quelquefois ils le représentent par un masque qui, pour eux, reproduit plus ou moins les traits du chef mort, mais qui toujours doit avoir un aspect terrifiant. C'est le dieu même, qui vit avec eux, qui les conseille, qui combat avec eux et qui juge leurs différends. Fustel de Coulanges nous dit que les cités anciennes ne partaient jamais à la guerre sans les statuettes de leurs dieux, qui combattaient chacun pour la curie ou pour le clan qu'il patronnait. Aujourd'hui les sauvages luttent avec les masques de leurs chefs divinisés. Ils portent ces masques dans leurs fêtes communes et dans leurs danses qui ne sont souvent que l'image de la guerre. Ce sont les dieux qui les assistent et ces simulations de guerre sont l'imitation de leur occupation habituelle, et un hommage rendu au chef, qui autrefois, les conduisait victorieusement dans la guerre. On admet que ces considérations expliquent le rôle du masque dans le théâtre

(1) Dans notre droit actuel, il reste encore un cas, dans lequel c'est Dieu qui juge : c'est le *serment décisoire*.

grecque et l'origine du masque, comme symbole du théâtre, dans nos sociétés.

Le sorcier-juge, comme le sorcier-médecin, qui veut faire appel aux dieux pour juger un différend ou guérir un malade, met toujours sur sa figure ce masque (1), dont le Musée Ethnographique nous conserve un échantillon. De cette manière c'est la divinité même qui juge. Dans l'Afrique noire, le sorcier de renom, le *Mganga*, « avec des contorsions, dit M. Letourneau, avec des paroles mystérieuses, des susurrements » interroge le fétiche et fait quelques gambades qui impressionnent tellement la pauvre imagination du sauvage, que le coupable se donne comme hypnotisé et avoue son crime. On ne peut pas résister aux dieux. On peut encore voir que c'est un dieu qui juge directement, dans le jugement par le poison divinisé à Madagascar, par le *tanguin* : dans ce cas on croit que la divinité pénètre jusqu'au cœur, pour voir s'il est innocent ou non.

Si le droit est la volonté divine, l'injustice est un péché et sera punie comme telle. Le Deutéronome punit pour impiété celui qui perd son procès ; jusqu'à Solon les délits ruraux étaient punis, « par mesure d'expiation religieuse » pour avoir offensé Cérès ; pour expier son crime, Caïn sacrifie une génisse. Alors, toute partie qui perd son procès est coupable d'un délit et le droit commence dans le monde par le droit pénal. « Je crois, dit Sumner Maine, qu'on peut affirmer que plus un Code est ancien, plus les dispositions pénales y sont étendues et minutieuses ». La peine commence par être un

1. Est-ce que l'origine de la *persona* romaine ne dérive pas du même fait? Elle signifiait primitivement « masque » ; serait-ce une personne juridique celui qui peut consulter les dieux dans un procès, vêtu de leurs masques.

fiée, chez les sauvages actuels, comme dans les sociétés anciennes est attribuée aux prêtres-juges. Les rois-juges ont toujours été, comme dit Hésiode, des « mangeurs de présents ». C'est l'origine de l'amende. Plus tard elle consiste en argent, qui sera toujours attribué aux juges ; et, nous la trouvons dans la Grèce homérique, où deux pièces d'or sont déposées au milieu du cercle des magistrats, pour être attribuées à celui d'entre eux qui dira la justice. Nous la trouvons sacrifice, pour apaiser la divinité offensée, et la victime sacrifiée dans le *sacramentum* romain et M. Jobbé-Duval nous la présente sous la même forme, dans le droit annamite, où « la somme déposée par la partie perdante est définitivement acquise au juge ».

Et alors, si l'on s'adresse aux dieux pour qu'ils *disent* la justice, il faut s'adresser dans la forme qui leur plait et qui est seule efficace, avec les gestes, avec les paroles, avec le cérémonial qu'ils aiment. Romanes nous parle d'un chien de chasse qui a mécontenté son maître d'une manière quelconque et quand il le rencontre, il veut obtenir son pardon : il fait un petit tour, fait semblant de chercher du gibier et lui apporte une feuille. C'est dans la forme de la chasse, aimée par son maître, qu'il s'adresse à lui pour obtenir sa bienveillance. Un de mes amis, philatéliste enragé, qui faisait ses opérations de collage de timbres devant ses enfants, me racontait qu'un jour il voit l'un de ses enfants qui l'avait fâché, lui apporter sa collection et la lui ouvrir avec grande satisfaction. Quand il regarde, il voit une infinité de morceaux de papiers, quelques-uns sales, que le coupable y avait collés pour lui faire plaisir. La même chose arrive chez les sauvages. Parce que la guerre est, dans cette phase, l'occupation privilégiée des

chefs et donc des dieux, parce que ce sont les actions guerrières des chefs qui frappent l'imagination du sauvage; c'est en imitant la guerre qu'il s'adresse aux dieux, quand il veut connaître ce qui est juste à leurs yeux. Chez les Germains, la justice populaire « ne peut agir sans l'autorisation des prêtres, et ceux-ci l'autorisent au nom du dieu des batailles » (1). Alors la justice s'obtient par le duel, l'image de la guerre (2). « Le jugement, la guerre, dit Michelet, ont la même forme dans la société barbare. Coupables, insolvables, vaincus, serfs, ces mots sont presque synonymes, au moins pour les effets juridiques ». Nous pouvons suivre les traces de la guerre extérieure, jusqu'à ce qu'elle pénètre dans les affaires intérieures et donne sa forme aux procès judiciaires. M. Tarde nous parle de la coutume des Germains de deviner l'issue de la guerre, et l'intention des dieux, par un simulacre de guerre, par un duel entre un national et un prisonnier de l'ennemi. Le premier pas était fait et la justice ne devait faire que le généraliser. Chez les Peaux-Rouges, les différends se règlent entre les clans par des champions choisis de part et d'autre. Ils donnent le combat judiciaire devant les assistants qui pendant la lutte, dit M. Letourneau, « chantent et dansent ». En Australie, le juge qui se rend à son tribunal, fait sa toilette de guerre et le mari met ses femmes à se battre en duel quand elles se sont querellées. Chez les Alamans, quand le combat judiciaire avait pour objet la terre, on apportait des

1. J. Déclareuil. La Justice dans les coutumes primitives. *Revue historique de Droit français et étranger*; 1889, page 374.

2. Dans nos sociétés, le duel judiciaire s'est transformé en un duel oratoire entre les avocats; ce ne sont plus les forts, ce sont les éloquentes qui réussissent.

mottes de terre de l'immeuble en litige, on les dispersait en tas, « on y fichait des rameaux » dit Michelet, et la lutte commençait. C'est la *vindicatio* (1) romaine, et cet exemple démontre qu'originellement son rituel devait se faire sur l'immeuble en litige. A Rome, il ne reste que le simulacre de la lutte qui se fait devant le magistrat et, dans une époque primitive, les justiciables faisaient semblant de sortir pour se rendre sur les lieux mêmes.

Quand le duel judiciaire est devenu la forme présumée agréée par les dieux, son rituel se généralise et nous le trouvons jusque dans les négociations commerciales entre des clans, qui ne sont pas toujours ennemis ou même quand ils sont amis. « Les négociations qui ont eu lieu en ces cas, dit M. Giddings, ne sont qu'un combat dissimulé ».

Pour que les dieux veuillent intervenir dans les affaires juridiques des hommes, pour qu'ils veuillent cimenter leurs actes qui ne sont parfaits que par l'intervention des divinités omnipotentes, il faut qu'on leur apporte des sacrifices, qu'on leur fasse des offrandes. M. Tarde observe que dans le Nord, tous les actes juridiques sont accompagnés de repas en commun où les dieux sont censés assister. Mariage, baptême, adoption, émancipation, etc., tout se fait sous l'autorité et avec l'assentiment des dieux, dont il faut gagner d'abord l'intervention, par des sacrifices ou des offrandes. M. Cogliolo les trouve jusque dans les contrats. Pour parfaire un contrat, dans une société religieuse, il faut, dit-il, s'adresser aux dieux et leur faire des libations. Nous en avons, comme preuve, le mot *sponsio* qui est la dénomination du contrat verbal et qui est le nom

1. De *vim dicere*, d'après M. Cogliollo, déclarer le combat.

primitif de ce contrat. Ce mot, probablement d'origine mamertine, signifie *boire* et dérive de la racine sanscrite *spand*, verser ; d'où le verbe grec *σπένδειν*, faire des libations. C'est de ces libations obligatoires, ajoute-t-il, qu'est sortie la coutume si générale de cimenter les conventions par quelques verres de boissons.

Si tout se fait sous les yeux des divinités, si la justice comme la procédure sont également divines, il n'y a pas de raison pour faire une distinction entre les deux, et il arriva que la procédure tua la justice. Si l'on n'a pas la formule de la procédure, si l'on n'a pas l'action qui est délivrée par les ministres des dieux, on perd le droit parce qu'on ne peut demander la justice que de la manière consacrée. De même, quand il surgit un droit nouveau qui n'entre pas dans les anciennes actions, ou si l'on ne lui crée pas une nouvelle action, ce droit est un mort-né. Pour nos idées modernes, il nous semble tout aussi bizarre de voir naître la procédure avant le droit, que de croire, avec la Bible, que Dieu fit la lumière avant le soleil ; mais dans une société religieuse cette bizarrerie s'explique à merveille. Si l'on oublie un geste, une tournure de phrase, « *si uno verbo sit erratum*, dit Quintilien, *tota causa cæcidisse videamus* ». Gaïus nous rapporte qu'un individu a perdu son procès, parce que dans sa formule, il a mis le mot « *vitibus* » (vigne), au lieu de « *arboribus* » que contenait la formule véritable. La justice se transforme en un tissu de subtilités enfantines, en un dédale regrettable d'arguties, où les petits se perdront souvent et d'où les grands sortiront toujours à l'aide du fil sauveur, d'un connaisseur de la procédure. Alors les lois nous apparaissent comme ces montagnes que les touristes novices croient infranchissables ; mais combien de sentiers cachés pour les connaisseurs ; combien de re-

fuge, pour les animaux de proie et combien d'espace entre la cime et le ciel, pour les aigles !

Dans cet état de choses, les mortels qui communiquent avec les dieux pour demander des lois et pour juger les procès, ne pouvaient être que des prêtres. Ce sont eux seuls qui conservent les formules efficaces, ce sont eux seuls qui connaissent la puissance propre à chaque prière et le rituel nécessaire dans chaque circonstance. « Universellement consultés, dit M. J. Declareuil, les Brahmanes et les mages créèrent la première jurisprudence, fondement et point de départ de ces codes qu'ils nous ont légués ». Entre les bardes et les druides, les anciens auteurs, continue-t-il, placent les *filé (vates)* des vieux écrits irlandais, qui étaient devins comme les bardes et qui en Irlande « constituaient une corporation judiciaire. Seuls, ils jugeaient et prononçaient des sentences ». En Gaule les druides jugeaient eux-mêmes et ils y avaient acquis « le monopole de la justice civile, comme de la justice criminelle ». A Athènes, avant tout débat judiciaire, on brûlait de l'encens, pendant qu'un héraut prononçait une prière, dernier reste de l'ancien caractère religieux de toute procédure. A Rome c'était le pontife qui conduisait le procès et « les pontifes furent les premiers juges, les premiers jurisconsultes de leur pays ». Tous les hommes de lois avaient dans la Rome primitive un caractère sacerdotal. « Les *agrimensores* et les *libripens* procédaient d'après des rites étrusques » (1). Le juge hindou doit connaître les veddas ; la même obligation existe pour les juges des Hébreux. A Thèbes les études de notaires furent jusqu'au bout tenues par des prêtres. Si le roi de

1. La justice dans les coutumes primitives. *Revue historique de droit français et étranger* ; 1889.

l'Egypte était choisi parmi les guerriers, il devait être adopté par les prêtres pour pouvoir juger. Les prêtres, dit Michelet, restent par excellence les grands juges. Ils cherchent la volonté de l'Eternel dans tous les phénomènes de la nature et la nature jette ses oracles aux quatre vents de la terre : tout parle justice. Vico dit que le droit romain primitif est un poème sérieux et Michelet ajoute : « ne nous étonnons pas si le prêtre, le poète, le jurisconsulte sont primitivement le même homme ». Assez tard encore, les jurisconsultes sont appelés « poètes » et « trouvères ». Alors on comprend à merveille la définition que les Romains ont donné de la jurisprudence : elle est *divinarum humanarumque rerum notitia, justiatque injusti scientia*. Il fallait avoir la science universelle du temps qui ne pouvait être puisée que dans la communication directe avec les dieux et, pour cela il fallait avoir un caractère religieux. Pour procéder en justice il faut être assisté en Irlande d'un *brehon*, en Scandinavie d'un *godî*, dans l'Inde d'un brahmane, et nul n'ignore qu'à Athènes et à Rome, dit M. Declareuil dans l'article déjà cité, les eupatrides et les patriciens connaissaient seuls les subtilités de la procédure savante, monopole de leur caste sacrée. Il fallut qu'un certain Cnaeus Flavius dérobât le manuscrit qui en contenait la clef, pour que le droit se sécularisât quant à son application.

Passons en revue quelques échantillons du respect de la justice, dans une société où règne cette organisation. C'est toujours la femme qui commence l'esclavage et qui souffre les cruautés. Un Titien fait rôtir sa femme pour la manger sur le feu qu'elle a préparé elle-même sur l'ordre de son mari ; et dans la langue vitienne l'homme est appelé le « long

pore » pour la qualité excellente de sa chaire (1). A Katunga, dans la vallée du Nil supérieur, quand le roi tient audience, tous les assistants doivent, avant de s'asseoir, se prosterner ventre à terre, nus jusqu'à la ceinture, baisant le sol avec ardeur, et roulant la tête dans la poussière (2). En Cochinchine, au Siam et en Annam, le mépris pour la justice est le même. Bâtonner et être bâtonné, dit M. Letourneau, équivaut en Cochinchine, à gouverner et être gouverné (3). En Nouvelle-Calédonie, toute tribu est un petit organisme féodal (4). Le chef ne peut pas disposer des biens ou de la vie de l'aristocratie; mais quant aux roturiers, il en mange un ou deux à ses banquets, et quelquefois il en fait saler pour provision (5). De même à Nukahiva, le chef qui respecte les nobles, peut comme ceux-ci prendre de la population roturière tout ce qui lui convient, prélever une dime sur la récolte, et prononcer le *tabou* (6). A Taïti, où nous trouvons également la féodalité, quand un chef demande à un propriétaire « à qui cet animal », celui-ci répond « à moi et à toi » et un de ces roitelets tomba dans des accès de fureur quand on lui dit que tuer un sujet est un délit capital en Angleterre. A Tonga l'aristocratie parle un dialecte spécial. Chez les Cafres tout homme est le chef de sa famille et a toute l'autorité sur les femmes qu'il achète et sur ses fils. Chaque chef de famille est à son tour sous la dépendance d'un autre chef, qui est sous

1. Letourneau. Sociologie.

2. Letourneau. Sociologie.

3. L'évolution de la morale.

4. Letourneau. Sociologie.

5. Letourneau. Sociologie.

6. Letourneau. L'évolution de la morale.

l'autorité directe du souverain. Celui-ci partage la terre, conduit la guerre et est le juge suprême. Un de ces chefs essaya une arme qu'il venait d'acheter, sur un de ses sujets. Un régime de castes se trouve à Ferzan, à Sénaar, à Madagascar, en Abyssinie, chez les Bambaras, chez les Timans et le pouvoir du souverain n'a aucune limite. En Perse, la loi est la volonté du Schah. Au Thibet, il y a une hiérarchie toute théocratique, dans laquelle le grand Lama concentre le pouvoir législatif, exécutif et administratif. C'est comme un système de pompes superposées au-dessus de la classe laborieuse, qui produit tout et qui n'a rien (1).

Si nous voyons cette situation pour les personnes libres, la situation des esclaves chez les sauvages est encore pire. Pour la plupart ce ne sont que des ennemis vaincus et pour les ennemis il n'y a pas de ménagements. Ils sont dépourvus de toute personnalité juridique et dans les tribus cannibales ils sont considérés comme aliments de réserve. Dans plusieurs endroits les esclaves sont employés comme unité monétaire. En Afrique, la terre promise de l'esclavage, on trouve des peuplades dans lesquelles le nombre des esclaves est de plus des quatre cinquièmes de la population.

La femme est à peu près dans la même situation. En Nouvelle-Zélande, les parents de la femme font cette recommandation aux hommes qui l'achètent : Si vous n'en êtes pas content, vendez-la, tuez-la, mangez-la (2) ! Quand on demanda aux sauvages de la Terre-de-feu pourquoi ne mangent-ils pas plutôt leurs chiens que leurs femmes, ils répondirent : « le chien

1. Aquanno. *La Genesi e l'evoluzione del diritto civile*.

2. Letourneau. *L'évolution de la morale*.

prend la loutre » (1). Dans l'Afghanistan la femme est unité monétaire.

Dans l'ancienne Egypte nous trouvons une rigide organisation en castes et dans la classe servile l'homme ne pouvait exercer un autre métier que celui de son père. La condition des esclaves était si dure qu'ils se révoltèrent plusieurs fois. Chez les Hindous, tuer çoudra est la même chose pour un brahmane que de tuer n'importe quel autre animal ; le brahmane qui connaît Rig-Vedda, ne commet pas un péché même s'il avait tué tous les hommes. Chez les Hébreux nous trouvons une supériorité morale dans les prescriptions qui tendent à protéger le faible contre le fort. A Sparte l'animosité était si grande entre les *serfs de la glèbe* et leurs maîtres féroces, que les premiers ont mangé de la viande crue de leurs oppresseurs.

L'histoire nous rapporte que le gouvernement des Eupathrides était tellement despotique à Athènes, qu'il en résulta de très graves conflits du temps de Dracon. Cette époque de troubles explique la dictature et les lois cruelles de celui-ci.

Plutarque nous dit, qu'avant Solon, le père pouvait vendre ses propres enfants. La femme n'était pas reçue à la succession et ne pouvait pas disposer de sa personne. Elle était sous la dépendance de son père et, après la mort du père, sous celle de son frère. Rome dut aussi commencer par le régime des castes ; mais même un peu plus tard nous trouvons une classe dominante qui avait ses règles de mariages, ses rites, son droit privilégié, le monopôle des fonctions sacerdotales, politiques et judiciaires : les patriciens. Au-dessous de celle-ci nous trouvons une classe inférieure qui n'avait pas le droit de mariage avec la première, qui n'était pas admise à ses rites, à son

1. Letourneau. *Sociologie*.

droit et qui était liée à elle par les liens de la clientèle : la plèbe. A la base de l'édifice social nous trouvons les esclaves. En dehors des liens religieux de la famille *gentilice* il n'y avait pas de droits et, dans la famille, c'était le *pater* seul qui avait la véritable personnalité juridique. Tous ceux qui se trouvaient sous sa puissance, femmes, fils, les hommes libres achetés, ou adjudés par le magistrat, les esclaves, n'avaient qu'une personnalité d'emprunt. Le père avait *jus vitæ et necis* dans sa famille. La femme était sous la puissance absolue de son mari, et après la mort de celui-ci, elle tombait sous la tutelle perpétuelle de son fils. En entrant dans le mariage elle perdait ses biens par une *successio per universitatem*. L'esclave n'était pas une personne et s'il empruntait celle de son maître pour l'utilité de celui-ci, elle n'était pas à lui ; il la portait sur lui comme l'âne porte sa selle. Caton conseille ses compatriotes de vendre les esclaves vieux et infirmes, et de les remplacer continuellement par d'autres plus jeunes et plus robustes (1). Un autre patricien jette son esclave aux mœurs pour avoir cassé un verre.

Nous pouvons conclure, d'après ce que les principes de droit, la procédure, l'histoire et l'ethnographie nous ont montré, que le droit dans cette phase est le droit du plus fort, passé de la frontière entre les murs de la cité. On a tort d'être faible dans ces sociétés et tout ce que le faible peut faire d'extraordinaire, c'est de vivre.

1. En ce sens il est le fondateur du système mercantile : *Debet pater familias, non mendacem sed vendacem esse.*

LA PHASE DE L'HOMOGENÉITÉ SOCIALE

C'est l'épopée de la justice qui commence et elle remplit toute l'histoire avec ses luttes acerbes pour le règne du droit. Par les sacrifices de vie humaine qu'elle a coûté, par les gaspillages de force qu'elle a nécessités, la Justice nous apparaît comme un nouveau Saturne qui mange ses enfants.

Quand une autorité de plus en plus déterminée se développe dans une peuplade, l'organisation religieuse et propriétaire de la *gens* était en danger. Les membres de famille ancienne, attirés dans une vie sociale plus large où ils trouvaient des moyens d'existence plus commodes et plus libres, cherchèrent à s'émanciper de l'autorité absolue du chef de famille. D'après Fustel de Coulanges, à Héraclie, à Cnide, à Marseille, les branches cadettes arrachèrent leur droit les armes à la main et après des luttes sérieuses avec les branches aînées. Ensuite c'est la clientèle qui, à Athènes et à Rome, demande à s'affranchir de leurs liens de subordination envers les patrons ; elle finit par joindre ses revendications à celles de la bourgeoisie qui donnera le coup de grâce au vieil édifice social. La bourgeoisie tente sa libération chez les Hindous, mais sa tentative est réprimée. A Athènes et à Rome, elle sera plus heureuse dans ses luttes et c'est au milieu de cette période troublée que les Grecs et les Romains entrent dans l'histoire. A Rome, la bourgeoisie est considérée comme étrangère, elle n'est pas reçue habiter l'enceinte sacrée de la cité et c'est dans l'*Asyl*,

près de la cité, qu'elle est établie. Un peu plus tard, même quand, après sa retraite sur le Mont-Sacré, elle est appelée dans la ville, c'est par des traités conclus par l'intermédiaire des Féciaux, comme avec tout étranger, que les Romains font la paix avec la plèbe. A Rome et à Athènes, la bourgeoisie demande des droits juridiques et politiques. Comme elle n'avait pas de liens avec les anciennes tribus religieuses, il est bien évident que la *gens* ne pouvait plus servir de base à la nouvelle organisation. Ces prétentions n'étaient ni plus ni moins que le renversement d'un monde et ce cataclysme social ne faisait qu'annoncer un cataclysme universel. A Athènes, on fait venir de Crète le divin Epiménide, le fils d'une déesse, pour faire des sacrifices expiatoires. A Rome, on voit des pluies de sang, des spectres apparaissent, des feux s'allument dans les cieux, etc.

La noblesse doit enfin céder et les étrangers reçoivent l'entière protection de la loi locale, pour toutes les affaires du commerce ; mais ils ne reçoivent pas le droit de mariages, parce que ce serait permettre à la femme d'adorer des dieux étrangers et admettre les étrangers aux sacrifices et aux cultes des morts sacrés de la cité. Cependant la bourgeoisie ne tardera pas à conquérir graduellement tous les autres droits, quand l'évolution économique finira par affaiblir les nobles. En effet, d'un côté elle s'enrichit par le développement de l'industrie et par le commerce ; d'un autre côté, par ses relations commerciales avec les autres peuples, elle les réveille graduellement à une vie plus élevée, les rend plus forts et quelquefois se lie avec eux par des intérêts commerciaux. De cette manière, ou c'est une paix relative qui s'ensuivra forcément, et la noblesse guerrière dans la paix est comme le poisson à sec ;

ou la guerre deviendra plus sérieuse, plus coûteuse en hommes et en argent, et la noblesse seule, ne pourra y suffire ; elle devra incorporer des éléments nouveaux. La bourgeoisie a des armes et qui a une arme aura des droits. D'un autre côté, dans la société ancienne, commence la lutte entre la royauté théocratique et l'aristocratie guerrière : l'humanité se trouvait entre la noblesse et le clergé comme entre Scylla et Charibde. La bourgeoisie se rallia à la royauté et profitant de cet antagonisme, agrandit ses droits et ses prétentions.

Mais comment faire entrer cette multitude hétérogène dans l'organisation tribale ? Solon crut avoir résolu le problème en divisant la société d'après la base de la propriété et du service militaire. La même organisation fut imitée à Rome par Servius Tullius. Mais la puissance de la noblesse subsistait toujours parce que en vertu de la même organisation ancienne par clan, les patriciens et les eupatrides conservaient leur autorité sur tous ceux qui, domiciliés ou non dans la même *gens*, en étaient liés d'une manière quelconque. Clistène, ennemi de l'aristocratie, lui donna le coup de grâce en décrétant, que tous les hommes qui habitaient les frontières d'une même subdivision locale de la tribu, seraient inscrits comme membres de cette subdivision. Donc, ce n'était plus l'organisation ancienne sur la base du culte et de la parenté qui dominait ; la base nouvelle était le domicile. Tous les membres de la même subdivision auront avec le temps le même culte, pourront prendre part aux sacrifices communs, et ce premier pas fait, ils seront reçus également dans les instances judiciaires, d'où ils étaient auparavant exclus par le caractère religieux de la justice. La loi des XII Tables est à Rome le couronnement de toutes ces luttes et le commencement d'une ère nouvelle.

Mais après le triomphe de la bourgeoisie, vient la lutte des pauvres contre les riches. Dans leur faiblesse, les pauvres sentent la nécessité de donner la commande à un dictateur qui résume leurs aspirations. Ce sont les tyrans populaires qui apparaissent dans les différentes villes de la société antique.

Malgré les luttes terribles qui ont ensanglanté ces commencements d'organisation sociale, une certaine conscience générale des plus semblables apparaît graduellement ; des droits sont reconnus aux femmes, aux enfants et on commence à mettre en doute la légitimité de l'esclavage.

La conception de la loi subit un changement profond. Quand on constata que certains principes juridiques sont généraux et indépendants des formes de gouvernement, on commença à croire qu'ils constituent l'essence même de la société et que les gouvernements eux-mêmes doivent se soumettre à ces règles de droit, partout acceptées. C'est la conception du *jus gentium* qui sert de critérium pour juger les lois civiles. Elle surgit de la comparaison des coutumes, elle vient par « le dehors » d'après une heureuse expression de M. Tarde. Une autre conception qui vient par « le dedans », qui sort de la nature sympathique de l'homme, est la conception du droit naturel et le droit naturel avec son caractère spéculatif, est le critérium du *jus gentium*, comme le *jus gentium* est le critérium du droit civil. Le droit naturel devient indécis et infini comme la sympathie qui lui sert de base et il prend tour à tour la forme de la justice et la forme de la générosité. On rêve pour le monde l'organisation et la morale que nous avons trouvées dans le groupe « syngénétique ». On comprend donc que le droit naturel n'est pas une invention de cette troisième phase sociale ; il est plutôt une *résurrection*. Le be-

soin de justice se ressent dans toute société homogène. L'homme veut devenir un être moral et il est tourmenté par cette idée. Quand ce besoin réapparaît dans la troisième phase, les écrivains romains et grecs le trouvent réalisé dans les sociétés anarchiques et égalitaires, qui vivaient sous la loi plus simple de la nature, par opposition à la société civilisée plus compliquée. Ils lui donnent le nom de *droit naturel*. « La nature à défaut de loi, dit un sophiste par la bouche de Platon, nous a fait tous égaux ; mais la loi, ce tyran de l'homme, fait violence à la nature ». « La justice suprême est l'amour », ajoute Aristote et Athènes élève un temple à la Pitié (1). Mais la Grèce est trop petite pour pouvoir conserver au monde sa nouvelle conception et l'humanité s'endort en Grèce ; elle se réveillera en France.

On devait rééditer l'histoire avec les jeunes nations germaniques, qui possédant encore l'ancienne solidarité *syngénétique* intérieure ; et en même temps préparées à la civilisation par un long contact avec Rome, concentraient à la fois les bienfaits d'un peuple civilisé et la morale d'un peuple nouveau. En Angleterre, la bourgeoisie se rallie à la noblesse pour réduire les prérogatives de la monarchie. En France, elle s'unit avec la royauté pour affaiblir la noblesse et après avoir anéanti celle-ci, elle détruit la monarchie. La grande Révolution résume les aspirations humaines et proclame un droit nouveau : l'égalité. Car si Rome et Athènes ont formulé les droits de la personne, c'est la France qui a proclamé *les droits de l'homme*.

Les sociétés humaines qui ont vu la justice périr sous le poids de l'autorité, qui ont vu leurs droits détruits par un gou-

1. Cicéron parle à Rome de la *caritas generis humani*.

vernement absolu, sous l'impression de cette souffrance séculaire, s'intéressent tout d'abord au triomphe de la liberté. Le libéralisme abstrait français, le libéralisme naturaliste anglais ne sont que l'expression de ce terrible cauchemar de l'absolutisme, qui poursuit encore l'esprit de l'humanité. Les pouvoirs du gouvernement sont limités, ses droits définis et la liberté des contrats s'établit comme base légale des rapports de la vie sociale. Le développement de l'organisation industrielle, libre et décentralisée, multiplie les formes de coopération, perfectionne la division du travail et agrandit la production. La liberté personnelle croît encore avec le bien-être et la spécialisation fonctionnelle développe la dépendance réciproque des individus. Les associations professionnelles, politiques et les associations pour la lutte de classe, organisent la société, agrandissent la pénétration des consciences et préparent une conscience générale de plus en plus large. Le libéralisme général s'introduit aussi dans les unions matrimoniales qui ne sont plus propriétaires et religieuses ; les préférences individuelles deviennent dominantes, l'autorité des parents s'affaiblit, l'omnipotence du mari est discutée. En effet, la femme et les enfants, poussés dans l'atelier par l'impossibilité croissante du père de pourvoir aux besoins communs, s'affranchissent de son autorité et veulent régler leurs rapports sur la base du contrat. Le mariage lui-même cesse d'être regardé comme un sacrement ; il devient à son tour une convention. L'organisation de la famille, selon l'expression de Sumner Maine, passe de l'*état* au *contrat*.

L'identité de sang, l'unité de langage, l'identité de culte et de religion qui furent la pierre angulaire de l'ancienne société et de l'ancienne famille, sont laissés de côté de nos temps et

la ségrégation sociale se fait sur la base des professions, des convictions politiques et sociales.

Quand les anciens liens furent rompus et tant que les nouveaux n'avaient pas organisé une nouvelle anastomose des consciences, nous avons vécu dans une sorte d'anarchie morale, dans une société de transition où le *laissez faire, laissez mourir* était favorablement reçu et suffisait à tout. Mais de nos temps même, « il se fait ici d'étranges révolutions si l'on avait d'assez bons yeux pour les voir ». Par l'organisme des consciences qui se réalisent dans notre société, la souffrance d'un individu fait vibrer tous les autres et la morale moderne paraît résumer ses principes dans la phrase suivante : les plaisirs à chacun, les souffrances à tous.

Notre temps est le temps des faibles et Spencer qui intitule son livre darwiniste, « L'individu contre l'Etat », aurait pu mieux l'intituler « Spencer contre le monde entier ». Il néglige l'influence de *la conscience des plus semblables* dans une société homogène. De cette manière il ne peut pas reconnaître que dans une pareille société, il y a une justice déterminée qui s'impose nécessairement et par une loi inévitable. De nos temps, la liberté tombe sur le deuxième plan et la justice économique préoccupe tout le monde : de nouvelles conceptions juridiques apparaissent, qui se résument dans le collectivisme agraire de Henri George, de Mill, de Wallace, etc., dans le collectivisme intégral de K. Marx et enfin dans le communisme. L'humanité est tellement préoccupée de la réalisation de la justice, elle est tellement préoccupée des faibles, qu'on croit qu'elle va s'égarer. Nos temps modernes tendent vers la justice *syngénétique* et cette tendance se manifeste par la lutte des pauvres contre les riches.

La France nous a ouvert des horizons de justice infinie ; elle a commencé une humanité nouvelle et une nouvelle histoire. Quelle sera la justice de l'avenir, est difficile à dire avec précision ; mais le besoin d'une justice toujours plus large est aussi difficile à nier. La justice est devenue nécessaire et organique dans nos sociétés : les anciens temps gravaient leurs lois dans la pierre pour les rendre immortelles ; les sociétés modernes gravent leurs lois dans les cœurs : voilà ce qui est acquis pour l'avenir. Une justice de plus en plus parfaite est l'espérance de l'humanité et la conclusion de la science. Et au commencement de la nouvelle histoire humaine, cette France généreuse qui a réveillé l'humanité, élèvera son front fier et hautain, sur lequel on verra toujours en lettres de lumière :

« *Ecrits les droits de l'homme, sous les lauriers des arts.*

VU :

Le Président de la thèse,
JOBÉ DUVAL.

VU :

Le Doyen,
GARSONNET.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,
GRÉARD.

